Sechsundzwanzigster Band

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen
Prof. D. W. Lütgert, Halle a. S.

Zur Frage des religionspsychologischen Experiments

Erörtert aus Anlaß
der Religionspsychologie Girgensohns

von

Lic. Rudolf Hermann
Privatdozent in Breslau

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann

Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter und D. W. Lütgert
Prof. in Tübingen — Prof. in Halle a. S.

26. Band

5. Heft:

Zur Frage des religionspsychologischen Experiments
Erörtert aus Anlaß der Religionspsychologie Girgensohns

Von Privatdozent Lic. Rudolf Hermann, Breslau

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1922

Zur Frage des religionspsychologischen Experiments

Erörtert aus Anlaß der Religionspsychologie Girgensohns

von

Lic. Rudolf Hermann
Privatdozent in Breslau

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1922

Vorbemerkung.

Die folgenden Ausführungen wollen Diskussionserörterungen sein. Sie sind von der Überzeugung getragen, daß die religionspsychologische Fragestellung das brennendste, aber auch das komplizierteste Problem der gegenwärtigen systematischen Theologie ist. Dem Verfasser selbst ist bekannt und bewußt, daß eine abschließende Stellungnahme zum Problem der Religionspsychologie heute noch nicht möglich ist.

Wie sehr auch in der Philosophie selbst die in Betracht kommenden Prinzipienfragen noch kontrovers sind, zeigt neuerdings das bedeutsame Buch von R. Hönigswald: „Die Grundlagen der Denkpsychologie", München 1921. Die folgenden Ausführungen waren im wesentlichen vor dem Erscheinen dieses unser Problem entschieden berührenden Buches fertiggestellt. Es ist demnach noch nicht berücksichtigt. Ich hoffe, im laufenden Jahre die jetzt vorgelegten prinzipiellen Erörterungen unter Eingehen auf das genannte Buch weiterführen zu können.

Der Verfasser.

I.

Den Anlaß zu den folgenden Ausführungen gibt uns das jüngst erschienene umfassende Werk von Karl Girgensohn: „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens."[1]) Die Ausführungen sollen sich auch im Rahmen einer Erörterung über dies Buch halten. Aber wie sie von einer anderen als der Girgensohnschen Fragestellung ausgehen, so werden sie auch Fragen anschneiden müssen, die Girgensohn aus seinem Problemkreise ausschließt. — Aber gerade ob er das mit Recht tut, muß geprüft werden.

Das Girgensohnsche Buch ist eine Welle in einem größeren Strom. Dieser Strom heißt „Religionspsychologie". Religionspsychologie ist das Wort, das heute weithin die theologische Lage beherrscht, von vielen als das Zauberwort begrüßt, das der Theologie erst eine einheitliche Methode erschließen könne. War bis weit in die neunziger Jahre hinein die Theologie Ritschls und seiner Schule ein Hauptthema der Erörterung, wurde dieses dann abgelöst durch das religionsgeschichtliche Problem, — jetzt ist zumindest neben das Problem: „Christentum und Religionsgeschichte die religionspsychologische Frage getreten. — Sie ist als Frage nicht neu, sowenig wie die der Religionsgeschichte." Bei dem durch Ritschl eine Zeitlang in den Hintergrund gedrängten Schleiermacher sind alle diese Fragen — im Ansatz zumindest — vorhanden. Die ständige Rückbeziehung der religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Theoretiker auf die wenigen Seiten der Einleitung in

[1]) „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens". Eine religionspsychologische Untersuchung von D. Dr. Karl Girgensohn, o. ö. Professor in Greifswald. Leipzig 1921. Preis geh. 120 M., geb. 135 M.

die Schl.sche Glaubenslehre legt davon ein beredtes Zeugnis ab. — Aber das religionspsychologische Interesse hat auch nicht etwa seit Schleiermacher geruht, um erst in Wundt, James und den andern Amerikanern, oder in Wobbermin, R. Otto, Heiler u. a. wieder zu erwachen. Daß bereits in der Religionsphilosophie Hegels Ansätze zur religionspsychologischen Problemstellung stecken, beweist der eine Name Feuerbach. Und was ist Strauß Dogmatik anders als der Versuch einer psychologischen Erklärung der Religion, wenn auch, wie man wohl sagen darf, ohne religionspsychologisches Verständnis? Ich kann auf Näheres jetzt nicht eingehen. Man sollte einmal theologiegeschichtlich die allmähliche Entwicklung der religionspsychologischen Fragestellung von Schleiermacher bis Wundt und James herausarbeiten. Die Aufgabe würde sich lohnen.

Heute steht nun ja längst nicht mehr bloß die Frage zur Debatte, ob die Religionspsychologie eine eigene theologische Disziplin, an ihrem Teile dann natürlich auch die anderen Disziplinen befruchtend, im Gesamtsystem der theologischen Wissenschaften werden soll, es handelt sich vielmehr darum, ob sie nicht die theologische Grundwissenschaft zu sein habe. Das würde bedeuten, daß von ihr auszumachen wäre, was Religion ist, sein kann und sein darf. Damit aber leuchtet sofort die ganze Tragweite dieser scheinbar rein methodologischen Angelegenheit ein! Denn Psychologie hat es doch mit dem Psychischen zu tun. Heben wir aber grundlegend mit der Frage nach dem Psychischen in der Religion an, — werden wir uns dann noch über sie erheben können? In jeder methodischen Grundeinstellung liegt ja bereits eine prinzipielle Stellungnahme.

Es gibt eine Beschwichtigungseinrede, die fast schon zu populär geworden ist, um richtig sein zu können. Man sagt, die Psychologie könne und wolle nichts über die Wahrheit der Religion ausmachen, sie wolle bloß religiöse Phänomene und

Prozesse feststellen und b e s c h r e i b e n. Die Feststellung der Wahrheit sei nicht ihr Amt, sie überlasse diese Aufgabe der Religionsphilosophie und der Dogmatik. — Daß die Psychologie nicht mehr k a n n, soll nicht bestritten werden. Ob sie aber nicht mehr w i l l, dafür gibt es ein Kriterium, das besser ist, als ihre eigene Versicherung. Es ist kein anderes als eben die Frage nach der Rolle, die die Religionspsychologie im Gesamtsystem der Religionswissenschaft zu spielen beansprucht. Soll die Erforschung des religiösen Subjekts abgeschlossen vorliegen, ehe wir die Frage nach der Wahrheit der Religion überhaupt sollen stellne dürfen, so ist die Gegenfrage geboten, welchen Rechtsgrund man hatte, das zu untersuchende Subjekt als r e l i g i ö s e s zu bezeichnen. Ein Religionsbegriff liegt offenbar jeder empirischen Untersuchung bereits vorauf. — Ferner ist zu betonen, daß es ein bloßes neutrales „Beschreiben" allerhöchstens in der Form des Stoff-Sammelns gibt. Jedes E r ö r t e r n des Gesammelten aber ist ein methodisches Verknüpfen, Aufeinander-Beziehen, ein Unter-Begriff und Gesetz-Bringen, also ein Erklären. Erhält demnach in der Diskussion über das Wesen der Religion die Psychologie das erste Wort, so geht's also gleich von vornherein an ein Erklären des Wesens der Religion. K a n n aber solches Erklären überhaupt die Wahrheitsfrage unangeschnitten lassen, selbst wenn der betreffende Religionspsychologe das auch wollte?! Die Namenskarte, mit der die Religionspsychologie das Gebäude der Theologie betritt, ist gewiß bescheiden, — es fragt sich bloß, an welche Tür sie sie heftet.

II.

Wir kommen am Schluß auf diese Frage noch einmal zurück. Wir tun vorerst einen Blick in die religionspsychologische Werkstatt. Die soeben erwähnte Selbstbescheidung der Religions-

psychologie gewann bislang durch einen charakteristischen Umstand noch an Nachdruck und Glaubwürdigkeit. Sie lehnte — wenigstens in der Mehrzahl ihrer Vertreter und Methodologen — dasjenige wissenschaftliche Hilfsmittel ab, welches sonst die Psychologie dem Ideal der Exaktheit am nächsten brachte, nämlich das Experiment. Diese Ablehnung ist keineswegs etwas so Selbstverständliches und Naheliegendes, wie es unserem Empfinden zunächst erscheinen mag. Denn 1. haben die Vorschriften mystischer Versenkung überhaupt, und die jesuitischen exercitia spiritualia insbesondere, zweifellos Züge des psychologischen Experiments an sich — mögen sie auch noch mehr sein als das; 2. gibt es doch bewährte Mittel seelsorgerlichen Zuspruches und, auf Typen menschlicher Nöte angepaßte Methoden desselben. Sind das auch keine eigentlichen Experimente, so haben sie doch vielleicht eine experimentelle Seite. Jedenfalls also liegt die Entscheidung der angeschnittenen Frage nicht ganz an der Oberfläche. Nichtsdestoweniger galt bisher fast allgemein das Experiment als ein der Religionspsychologie nicht zur Verfügung stehendes wissenschaftliches Werkzeug, wenigstens nicht für zentrale Probleme derselben. — Girgensohns 700 Seiten umfassendes experimentelles Werk nötigt uns aber zu einer erneuten Prüfung der Frage.

Werfen wir also zunächst einen Blick in das religionspsychologische Laboratorium! Girgensohn zählt als Psycholog zur Schule Külpes. Külpe hat sich über seine Experimentalpsychologie, die besonders das Denken zu erforschen sucht, in zwei für weitere Kreise berechneten Aufsätzen in der „Internationalen Monatsschrift" (Bd. VI, Sp. 1070 ff. und Bd. VIII, Sp. 1054 ff., 1219 ff.) ausgesprochen. Die allgemeine Tendenz dieser psychologischen Methode geht gerade nicht, wie man beim Gedanken an das Experiment vielleicht meinen könnte, auf eine mechanische Auffassung höherer geistiger Funktionen, wie

z. B. des Denkens, aus — sondern sucht im Gegenteil die „Psychologie ohne Seele“ zu bekämpfen. Es stehe nicht so, als ob sinnliche Reize und ihre anschaulichen Vorstellungen und Erinnerungsbilder, sowie deren Assoziationen, das geheime Gesetz alles seelischen Geschehens wären. Vielmehr spielen gerade unanschauliche Bewußtseinsinhalte, spontane Funktionen des selbständigen und beherrschenden Ichs, die eigentliche Hauptrolle im psychischen Leben, wenigstens in den sogenannten höheren geistigen Leistungen wie dem Denken und dem Wollen. Und eben dies sucht er, so befremdend das auch zunächst klingt, experimentell zu beweisen. Freilich handelt es sich hierbei nicht um Experimente, in denen ein sinnlicher Reiz erweckt wird, auf den dann die Empfindungen in meßbarer Weise zu reagieren haben, und um auf dieser Grundlage aufbauende weitere Experimente. Seine Methode ist vielmehr die des Ausfrage-Experimentes. Es wird der Versuchsperson (Vp) ein Wort zugerufen oder ein Gedanke (Zitat, Sprichwort usw.) oder auch ein Gedankenzusammenhang mitgeteilt, und es wird ihr eine Instruktion dahingehend erteilt, was sie mit dem so Dargebotenen anzufangen habe. Sie soll es z. B. durchdenken, zu Ende denken, sich klarmachen usw. — und soll sich dabei, resp. unmittelbar nach Abschluß der Aufgabe, selbst beobachten. Die Vp wird also zum Beobachter ihrer selbst. Das Beobachtete gibt sie zu Protokoll. Die Zeiten, die die Darbietung des Stoffes, die Lösung der Aufgabe und die Protokollaufnahme in Anspruch nehmen, werden mit Hilfe der Stoppuhr gemessen. Aus der Fülle der Protokolle über die beobachteten inneren Vorgänge und Erlebnisse und aus den sichtenden Vergleichen derselben soll sich dann die psychische Struktur solcher geistigen Vorgänge, wie z. B. des Denkens, erschließen lassen.

Über Wert oder Unwert des Ausfrageexperiments für die allgemeine Psychologie haben wir nicht zu reden. Uns

interessiert nur, daß es auch in der Religionspsychologie verwendet werden soll. Freilich mit einer charakteristischen Einschränkung. G. schließt nämlich die eigentlich religiösen Erlebnisse „in dem Stadium, in dem sie ernste Erlebnisse der inneren Entwicklung sind“ vom Experiment selbst aus. Die „wirklichen religiösen Erlebnisse, die ernste Bedeutung für den Aufbau des inneren Lebens haben“ (S. 682. 683) will er nicht künstlich hervorgerufen sehen. Er arbeitet nur mit „ganz kleinen religiösen Erregungen“ (ebd.). Wie macht er das? Er sucht sich einen Kreis von Vpp (13, ihn selbst als Vp eingeschlossen 14), und hält mit ihnen zu je zweien oder dreien Sitzungen ab, in denen er selbst Versuchsleiter (Vl) ist. Er legt ihnen eine Anzahl meist unbekannter religiöser Gedichte vor, von denen die erste kleinere Hälfte (7) sehr verschiedenartigen Inhalt, teils allgemein religiösen teils spezifisch christlichen hat, während die zweite Hälfte (16) um ein gemeinsames Thema, nämlich den werdenden oder gewordenen Glauben an Gott und um die Liebe zu ihm kreist (S. 31). Er erteilt seinen Vpp die Instruktion, ein Gedicht, möglichst natürlich und unbefangen, aber fortlaufend ohne Wiederholen bestimmter Partien, zu lesen und zu dem Gedichte Stellung zu nehmen. Dann sollen sie rückschauend beobachten, was in ihnen vorgeht, und es zu Protokoll geben. Die Zeiten werden gemessen. Eine zweite, auch dritte Lesung, wird nach abgeschlossenem Protokoll gestattet oder gefordert und das dabei Beobachtete erneut protokolliert. Zwischen entsprechende Gedichte werden Gespräche eingeschoben — eine eigene Sitzung ausfüllend —, in denen die Vpp die Gewißheit des Gottesglaubens gegen „fingierte dialektische Angriffe“ (32) verteidigen, weitere Gespräche, in denen die Vpp sich Menschen vorstellen, denen sie vertrauen, und solche, denen sie mißtrauen, — um sich dann über das Wesen des Vertrauenserlebnisses zu äußern und und es mit dem Gottvertrauen zu vergleichen. Auch dies mit

Protokollaufnahme. Endlich hält er noch Denkübungen über religiöse Begriffe mit ihnen ab. Letztere aber treten in dem Werke zurück, und wir dürfen sie hier übergehen. Mit diesen Versuchen will Girgensohn die psychische Struktur des religiösen Erlebens erfassen. Das gewonnene Material ist von ungeheurem Umfang, eine fast beängstigende Fülle von Gedanken, Vorstellungen, Bildern, Phantasiebildungen, Gefühlen und Willensregungen entrollt sich von dem Leser. Aber die geübte Hand des durchgebildeten und verständnisfeinen Psychologen formt das mit staunenswertem Fleiß zusammengetragene Material zu einem verhältnismäßig einfachen psychologischen Strukturzusammenhang des religiösen Lebens.

Wer wollte das Maß intensiver Stoffdurchdringung und geistiger Zusammenschau leugnen oder gering achten, das hier geleistet ist!? — Aber trägt diese Arbeit wirklich den reichen Lohn, den G. errungen glaubt? Fördert diese Methode unsere Einsichten über das Wesen der Religion? — Daß sie das will, daran ist kein Zweifel. Es ist ja rund zuzugeben, daß wir über mancherlei mit der Religion zusammenhängende Erscheinungen wertvolle Aufschlüsse erhalten. Dahin rechnen wir vor allem die Erörterungen über die sogenannten Randerlebnisse. Es gelingt dem Experiment, eine Reihe von Erlebnissen und Prozessen fragmentarischer Art, die nicht im Zentrum unseres Bewußtseins stehen, sondern am Rande sich abspielen — und die wir deshalb in der Regel nicht beachten, festzuhalten und ans Licht zu ziehen. Es ist höchst interessant, zu erfahren, daß wir nicht nur Phantasie-Bilder, sondern auch Gefühle und Gedanken in einem imaginären Bewußtseinsraum ansiedeln, daß wir Gedanken z. B. aus dem Herzen — buchstäblich — aufsteigen fühlen, daß wir uns, ohne unsere Lage im realen Raum zu vergessen, in dem eingebildeten Raum bewegen oder Vorgänge, die in letzteren gehören, plötzlich in

den realen Druckbuchstaben des vor uns liegenden Textes herumtanzen sehen. Wir beachten das im alltäglichen Leben nicht, dürfen es auch gar nicht beachten, wenn wir konkrete Aufgaben zu erfüllen haben. Aber der Psycholog zieht es im Experiment hervor und konstatiert so eine kontinuierliche Linie von den Randerlebnissen des alltäglichen Bewußtseins zu ekstatischen Visionen und Halluzinationen, in denen das Subliminale und Transmarginale (also das jenseits der Bewußtseinsschwelle Liegende) in das wache Bewußtsein einbricht (S. 243 ff. 422 ff.).

Aber das ist doch nur eine mehr beiläufige Sache für das Verständnis der Religion. In sehr viel zentralere Gebiete führt es, wenn G. darlegt, daß das Entscheidende im religiösen Leben nicht Lust- oder Unlust-Gefühle, und erst recht nicht körperliche Prozesse von allerlei Art, sog. „Organempfindungen" sind, sondern daß es sich in der Religion handelt um eine „höchst verwickelte synthetische Leistung des Geisteslebens, die alle Grundkräfte der Seele in Anspruch nimmt und aus einer Fülle von Erlebnisinhalten und Beziehungen eine Einheit schafft" — (S. 436). Bedeutungsvoll ist es auch, wenn G. uns als Resultat experimental-psychologischer Untersuchungen zeigt, daß in der Religion notwendig auch das Denken in Funktion tritt und die Schranke des Irdischen hinter sich läßt, um sich „zu irgendeiner Form des Gottesgedankens" zu erweitern, daß dann aber ebenso notwendig der Mensch — wenn anders von Religion die Rede sein soll — zu solchem Gedankeninhalt Stellung nimmt. Er tut das in persönlicher Überzeugtheit und persönlicher vertrauender, sich irgendwie entäußernder Hingabe, die aber doch zugleich eine unendliche Erweiterung und Erhöhung unseres Ichbewußtseins bedeutet.

Das sind Resultate (s. S. 457—509), denen gegenüber uns eine doppelte Überlegung kommt. 1. Sind solche Einsichten vielleicht

nicht auch vor aller experimentellen Untersuchung zu gewinnen? Stammen sie aus dem Experiment? Und wenn sie sich auch beim Experimentieren einstellen, also entsprechende Bewußtseinstatbestände auch im Experimente sich vorfinden, — ist das eine Bestätigung für ihre Richtigkeit oder auch nur für ihre Wesentlichkeit?

Aber diese mehr religionsphilosophische Überlegung stellen wir für jetzt noch zurück. Uns interessiert eine zweite Überlegung. 2. also, — wenn G. seinerseits mit Hilfe des Experiments zu solchen zentralen Einsichten über das Wesen der Religion vordringen will, muß er dann nicht alles darauf anlegen, eben doch die „wirklichen religiösen Erlebnisse, die ernste Bedeutung für den Aufbau des inneren Lebens haben", ins Experiment zu bannen? In der Tat ist es mehrfach zu sehr ernsthaften Situationen, einzeln zu Tränenausbrüchen, in jenen Sitzungen gekommen. Und der noch nicht an solche Experimente gewöhnte, auch wohl nicht für sie sich eignende Leser, fragt sich bisweilen befremdet, ob derlei Aussprachen ins psychologische Arbeitskabinett gehören. Wir müssen also trotz Girgensohns Absicht, sich mit „ganz kleinen religiösen Erregungen" zu begnügen, doch der Frage des religionspsychologischen Experimentes prinzipiell nähertreten, da G.s Experimente 1. im Rahmen der ganz kleinen Erregungen nicht bleiben, 2. u. E. auch nicht bleiben dürfen, wenn sie solche Ergebnisse zeitigen sollen. — Daß wiederum, wie der Ref. meint, die angedeuteten Ergebnisse a) nicht aus dem bloßen Experiment, überhaupt nicht aus der bloßen Psychologie, stammen können, b) soweit sie das tun, religionsphilosophisch irrelevant sind, wird bei dieser Untersuchung deutlicher werden.

III.

Eines steht doch fest! Experiment bedeutet exakte Wissenschaft. Experimentieren heißt Gesetze feststellen. Ja, das

Experiment enthält bereits die Voraussetzung des gesetzlichen Charakters des Geschehens und ist methodisch-geschultes Ausfragen des Geschehens unter dem Gesichtspunkt des Gesetzesgedankens. Die Frage nach dem Recht des Gesetzesgedankens ist für den Experimentator entschieden, er fragt nur noch, wie das Gesetz hier lautet. Das Experiment ist die Frage nach dem bestimmten Gesetz. — Und das religiöse Erleben? Sein Wesen liegt in gerade entgegengesetzter Richtung. Es ist genau das, was grundsätzlich in das Gesetz nicht eingeht, weil das Gesetz überhaupt (— seinem Begriff nach — vom bestimmten Gesetz ist jetzt nicht die Rede) nur Ausdruck des Geschehens ist; und aller Ausdruck erfaßt nie die Totalität des Wirklichen, sondern ist Einstellung in bestimmter Richtung, populär gesagt „Betrachtungsweise". Wissenschaft ist nicht identisch mit Wirklichkeit, sondern ist Herausstellung der gesetzlichen Seite der Wirklichkeit.[1]) Darin liegt ja schon die Abwehr des etwa möglichen Mißverständnisses, als ständen Religion und Wissenschaft überhaupt in keiner Beziehung zueinander. Die Wissenschaft stellt an alles Wirkliche eine notwendige Frage, nämlich die nach Begriff und Gesetz, aber die Religion ist die ebenso notwendige Voraussetzung dafür, daß überhaupt solche Frage stellbar ist. Ohne erlebte Wirklichkeit gäbe es gar nicht die Frage nach ihrer Erkenntnis. Das ist der erkenntniskritische Grund dafür, daß wirkliches religiöses Erleben sich dem Experiment versagt.

Aber suchen wir uns diese abstrakten Überlegungen an der Methode des Ausfrage-Experimentes anschaulicher zu machen! Die Vp, oder wie G. sagt: der Beobachter, soll also das, was

---

[1]) C. Stange, Christentum und moderne Weltanschauung. I. Das Problem der Religion. 2. Aufl. Leipzig 1913. Die Religion als Erfahrung. Gütersloh 1919. Ich darf dazu auf mein Heft: „Fragen und Erwägungen zu Stanges Religionsphilosophie" verweisen. Leipzig 1921.

er erlebt, beobachten. Wem drängt sich da nicht gleich eine Befürchtung auf: Wenn etwas den inneren Menschen gestaltet und umgestaltet, so ist es sein religiöses Erleben. Ist die Gefahr wirklich vermeidbar, daß die psychologische Beobachtung des Erlebens mit der gestaltenden Macht des Erlebens in Kollision kommt, daß also die uninteressierte psychologische Beobachtung die machtvolle Wirklichkeit des religiösen Erlebens hemmt?

Wir verfolgen diese Erwägungen noch etwas weiter. Die Instruktion an die Vp lautet auf Stellungnahme zu der ihr im Gedicht entgegentretenden fremden Religiosität. Alles Experiment isoliert. Hier isoliert es also das Stellungnehmen, bezw. das Sich-Bemühen um Stellungnahme. Isoliert man das aus der lebendigen Entwicklung heraus, wie will man da der Tatsache gerecht werden, daß die Stellungnahme eine tief in die individuelle Geschichte des Einzelnen verflochtene Sache ist, aufs engste verknüpft mit der lebendigen Wirklichkeit religiöser Gemeinschaft und zugleich mit Situation und Geschichte der fremden Person, zu deren religiösen Äußerungen Stellung genommen werden soll? — Hier aber, in der psychologischen Sitzung, wird dem Beobachter (Bb) die Tendenz auf baldigste psychologische Zusammenfassung des Erlebens vorgeschrieben. Ich will gar nicht davon reden, daß solche Vorschrift die Unbefangenheit hemmen kann. Girgensohn mag in seiner Auseinandersetzung mit Wundt recht haben (s. S. 688ff.), daß Erfahrung im Experimentieren mancherlei derartigen Hemmungen abzuhelfen vermag. — Es ist aber die Frage, ob das, was ich als Vp an Stellungnehmen zu den religiösen Äußerungen des Dichters beobachte und dann zusammenfasse, nicht bloß scheinbar Gesetze religiöser Stellungnahme, in Wirklichkeit Gesetze der Aufmerksamkeit auf diese Stellungnahme ergibt.

Wie ist es mit wirklicher religiöser Stellungnahme bestellt? Gewiß kann ein Turner auf Kommando

turnen und ein Schwimmer auf Kommando schwimmen. Aber kann auch der Fromme auf Kommando Stellung nehmen? Ja, wenn das Leben es kommandiert, nein, wenn der Trainer es kommandiert.

Aber wenn es doch nottut, so könnte man einwenden, auch gleichsam auf Kommando Stellung zu nehmen, muß es dann nicht geübt werden? Gewiß! Aber das geschieht doch vor allem durch ein pädagogisches Hineinstellen in bestimmte Lebenslagen, durch ein religiös-sittliches Auf-die-Probe-stellen. Immerhin mag auch das geruhige Vorlegen gedruckter fremder religiöser Äußerungen einen gewissen technischen Übungswert haben. Aber da es eben nur eine entferntere Seite der praktischen Stellungnahme isoliert, so kommt es an den religiösen Akt in seiner Wirklichkeit nicht heran. Natürlich flutet mancherlei von ihm irgendwie mit hinein, aber unter einem verengten Gesichtswinkel. Meint man aber den religiösen Akt selbst darin zu sehen, so ist man in steter Gefahr zu vergessen, daß man durch ein künstliches Glas schaut, und demzufolge die perspektivische Verschiebung nicht zu bemerken. — Der Leser aber wird das Mißtrauen nicht los, daß ein Stellungnehmenwollen zu religiösen Gedichten, kein eigentliches religiöses Stellungnehmen ist.

Dazu tritt ein religiöses Bedenken! Die Bekenntnisse der Vpp wachsen sich gelegentlich zu direkt der Seelsorge anheimfallenden Situationen aus. Aber an die Stelle der Beurteilung des Gesagten, evtl. auch seiner Verurteilung, tritt das Verstehenwollen des Psychologen. Nun ist ganz sicher für die Seelsorge nichts grundlegender als psychologisches Verstehenkönnen. Hier aber ist der, dem die Seelsorge nottäte, eben die Vp, selbst der psychologische Beobachter. Solche psychologische Selbstbeobachtung kann ihm aber nur unter bestimmten Umständen helfen. Es kann sein, daß die psychologische Zergliederung ihn auch zu einer religiösen Klarheit über sich selbst führt, die ihn fördert. Es

kann aber auch genau das Gegenteil eintreten. Auf alle solche Möglichkeiten darf natürlich die psychologische Forschung im Augenblick keine Rücksicht nehmen, während doch gerade im persönlichen und erst recht im religiösen Leben ein Augenblick des Tuns oder Unterlassens viel verderben und viel retten kann.

Man wird freilich einwenden: Wahrheit kann nie schaden, sondern nur nützen. Aber was ist „Wahrheit"? Die wissenschaftliche Wahrheit ist doch stets begriffliche Bearbeitung und Gestaltung, sie ist Erfassung der Wirklichkeit in bestimmter Richtung. Aber so gewiß der Mensch kein nur wissenschaftliches Wesen ist, so gewiß kann ihm im Moment das Einschlagen des wissenschaftlichen Weges gerade nicht gewiesen sein.

Wiederum wird man einwenden: Die Wissenschaft hat nicht zu fragen: was kommt danach?, sondern nur: ist es richtig? — Zweifellos, es kann Lagen in der Geschichte geben, in denen die Erzielung der wissenschaftlichen Wahrheit unbedingtes Gebot ist. Aber wiederum ist hier entscheidend, daß das Ausfrage-Experiment die Vp selbst zum Beobachter macht. Und es kann Momente geben, in denen wissenschaftlicher Beobachter sein wollen tatsächlich Flucht vor der Wirklichkeit ist. Gewiß soll der Psycholog alles verstehen wollen. Aber Psycholog sein wollen in Lagen, in denen man Mensch sein sollte, heißt unter Umständen: alles verzeihen wollen.

Aus alledem springt deutlich ein grundlegendes Bedenken heraus: Das Experiment sowohl wie das religiöse Erleben haben es beide mit dem Augenblick zu tun. Inwieweit Schillers Satz: „Was du dem Augenblicke abgeschlagen, bringt keine Ewigkeit zurück" richtig ist, stehe dahin. Jedenfalls gehört er in das Gebiet der Religion. Und das carpe diem ist, rechtverstanden, ein tief religiöser Gedanke. Das „Ganz in der Gegenwart leben können" ist nach einem bekannten Wort, dank der durchgestrichenen Vergangenheit und der gewissen Zukunft,

allein des Christen „Kunst". Und das „solang es noch heute heißt", das „wie oft" und „ihr habt nicht gewollt" sind uns vertraute Worte. Unter dem Ausdruck „Augenblick" ist dabei zwar nicht an den Sekundenzeiger gedacht, überhaupt nicht an den Uhrzeiger, also nicht an die Zeitmessung, sondern an den Charakter der Unwiederholbarkeit, der Unkonstruierbarkeit. Ich möchte das die Geschichtsbedeutung des Augenblicks nennen.

Und wiederum, am Augenblick ist auch das Experiment interessiert. Aber es arbeitet gerade das heraus, was von der religiösen Erfassung des Augenblicks, nämlich von seiner Einmaligkeit im Strome der Zeit, in genau entgegengesetzter Richtung wegführt. Es stellt, gleichgültig ob als physikalisches oder als psychologisches Experiment, eine Anzahl Bedingungen so zusammen, daß sie in einem Moment in Aktion treten, und beobachtet den Effekt im nächsten Moment. Welcher Moment das ist, ist aber gleichgültig. Nicht auf seine geschichtliche Stellung kommt es an, sondern auf seine exakte Messung. Es variiert dann diese Bedingungen und beobachtet den Effekt von neuem. Auf diese Weise nutzt es die exakte Messung der Zeitmomente aus, um eine besondere Kausalfolge rein, d. h. von allen begleitenden Nebenumständen befreit, zu formulieren. D. h. also, das Experiment ist im Gegensatz gegen die Irrationalität des erlebten Augenblicks gerade die rationale Konstruktion eines Moments, und arbeitet, wie weithin anerkannt, nur mit wiederholbaren bedingenden Faktoren. Das Experiment sucht Antwort auf folgende Frage: Was muß in einem — übrigens beliebigen — Zeitpunkte 1 vorangehen, wenn in dem ihm folgenden Zeitpunkte 2 das Ereignis b eintreten soll?[1]) Das religiöse Erleben aber sucht Antwort — oder

[1]) Man könnte hier einwenden, die Absicht des Experimentators gehe gerade in der umgekehrten Richtung. Er wolle erforschen, was im Moment 2 eintrete, wenn der Moment 1 die und die Bestimmtheit erhalte. Es

ist vielleicht auch schon Antwort — auf die Frage: Welche Bedeutung hat das Ereignis b gerade jetzt, in Anbetracht der Tatsache, daß dieses Jetzt nie wiederkommt? Das religiöse Erleben hat also sein Leben gerade in dem, wovon das Experiment geflissentlich absieht, im Einmaligen, in der Wirklichkeit, sofern sie Geschichte und Schöpfung, nicht sofern sie Natur und Gesetz ist.[1]) Deshalb ist das religiöse Erleben selbst keineswegs ein dem Experiment bloß nicht mehr völlig Erreichbares, so daß wir uns mit „ganz kleinen Erregungen" begnügen müßten und also bloß Annäherungswerte erreichten; — nein, das Experiment sagt uns über das eigentliche religiöse Erleben auch nicht einmal annäherungsweise etwas. Was an der Religion das ist, worüber es uns etwas sagt, muß sich noch herausstellen.

Wir schließen diesen Gedankengang mit einer letzten Gegenüberstellung ab. Der Vl verlangt von seinen Bbb nicht selten, sie sollten den dargebotenen religiösen Stoff unbefangen auf sich wirken und sollten dann in ihrem Bewußtsein aufsteigen lassen, was kommt. Diese Aufforderung zum Aufsteigenlassen ist wieder ganz verständlich im Sinne der wissenschaftlichen Methode. Unter dem Achtgeben auf das Aufsteigende, unterstützt durch geschultes Zwischenfragen des Vl, entdeckt der

gelte z. B. festzustellen, was die Vp erlebe, wenn sie in ihrer Tendenz auf innere Stellungnahme, mit einem vom Experimentator bestimmten Reiz zusammentreffe. Indes, was soll auf diese Weise erreicht werden? Es soll der im alltäglichen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch etwa noch nicht geklärte Begriff der Stellungnahme zergliedert und analysiert werden. Es soll die in diesem komplexen Begriff enthaltene Mannigfaltigkeit aufgedeckt werden. — Aber, was unter der leitenden Hand des Experimentators die Vp da an Mannigfaltigkeiten des Stellungnehmens in sich aufsteigend erlebt, müssen doch immer wieder kausale Einzel-Relationen sein. In solchen aber korrespondiert logisch dem Interesse, das der Moment 2 vom Momente 1 aus hat, das Interesse, das der Moment 1 vom Momente 2 aus erhält.

[1]) Daß das nicht selten gerade ein Absehen vom Momentanen bedeutet, wird am Schluß noch einmal ans Licht treten.

Bb natürlich eine Menge von Bewußtseinsinhalten und Bewußtseinsprozessen in sich (oder fühlt sie unter solchem Achtgeben sich ihm erstmalig klären), die selbst der absichtlichen, aber experimentell noch nicht geschulten, Selbstbeobachtung entweder ganz entgehen oder doch nicht greifbar werden. Es braucht noch keinen Vorwurf zu bedeuten, wenn man sagt, daß das Ausfragen durch den Vl sich auch wohl zu einem Hineinfragen auswächst. Warum soll das psychologische Experiment nicht auch Kräfte wecken, die noch schlummern? Die Schulung des Psychologen muß eben Bürgschaft dafür sein, daß das Verfahren nicht zur Willkür wird. — Aber — in der Linie des religiösen Erlebens liegt jenes Aufsteigen-Lassen schwerlich. Das religiöse Erleben richtet seinen Sinn auf das Ewige und läßt hunderterlei mit Fleiß gerade nicht aufsteigen.

Man wird vielleicht antworten, diese Kritik sei ein Mißverständnis. Das Erleben als solches sei abgeschlossen, ehe es zu Beobachtung und Protokollabgabe komme. Dann solle der Bb aufsteigen lassen, was für Bilder und Prozesse das Erleben begleitet hätten. So komme ein Verfälschen des Erlebens durch ein von der Sache abziehendes Aufsteigenlassen gar nicht in Frage. — Aber ich glaube, der Einwand würde nicht zutreffen! Ich stelle ein paar Sätze aus den, an ein Fontanesches Gedicht: „Bekenntnis", angeschlossenen Leseprotokollen hierher: Die Vp C. sagt nach der zweiten Lesung des Gedichtes u. a.: „Das Lesen des Liedes bringt mich in eine bestimmte religiöse Stimmung, und zwar zum ersten Male in diesen Versuchen (außer einem leichten Anfluge davon im spanischen Liede). Ich kann sie schwer näher beschreiben; es ist etwa wie eine Frage: Warum ist das alles so, wie es hier beschrieben wird,[1]) und wie so viele Menschen es erleben, wenn Gott doch die Macht und die Liebe hat, so

[1]) Das Gedicht spricht von starken inneren Schwankungen des religiösen Lebens.

daß er uns nicht nur das Leben, sondern auch das Glauben an ihn leichter machen könnte? Warum ist dieser Widerspruch so stark in uns, den der Dichter mit den Worten ausdrückt: ‚Das gereichte Glaubensbrot zertrete ich selbst'? Warum zerstören wir selbst das, worum wir bitten und wonach wir uns sehnen? Ganz klar habe ich das während des Lesens nicht gedacht[1]). Aber es war doch vorhanden, es war leicht berührt. Eine Art stiller Trauer war damit verbunden, nicht Resignation oder Bitterkeit. Es war die Form der Frage, in der die Stimmung bestand" (S. 47). NB.: Man sieht also, das Erleben spielt erneut in die rückschauende Beobachtung hinein. Die ausgesprochenen Sätze tragen deutlich den Charakter unmittelbaren Erlebens. — Und nun wählt der Vl zur weiteren Klärung eine andere der seiner Methode zur Verfügung stehenden Beobachtungsformen, nämlich das wiederholte Lesen der einzelnen Strophen mit der Instruktion zu assoziieren, aufsteigen zu lassen, was kommt. NB.: Wir behalten im Gedächtnis, daß in das Beobachten das Erleben selbst immer wieder hineinspielen kann;[2]) — und fragen, was steigt der Vp nun auf? Lassen wir sie selbst sprechen: „V. 1. Das erste, was aufsteigt, ist: Den Vers mag ich nicht. Unwillkürlich steigt als erstes die Kritik auf. (V. 1 wird noch einmal gelesen.) Jetzt kommt die Erinnerung an das blödsinnige Lied: „Ich bin ein armer Madensack", die Fortsetzung habe ich vergessen. Die Erinnerung kommt teils durch den Rhythmus, teils durchs Übertriebene. Ich glaube mich dunkel erinnern zu können, daß das schon bei Lesung 2 aufstieg usw. usw."

Gewiß, der Bb kommt dann bei den Versen 3—5 wieder zu direkt religiösen Äußerungen. Aber ist hier nicht trotzdem

[1]) Von mir gesperrt.

[2]) Vgl. auch die ausdrückliche Bestätigung dieser Tatsache durch die Vp selbst in der Assoziation zu V. 5 (S. 47).

ständiger Konfliktsstoff zwischen Beobachten und Erleben möglich? Daß in diese experimentierende Beschäftigung mit religiösen Gedichten natürlich eine Menge religiöser Gedanken, Vorstellungen, Gefühle und Empfindungen hineinspielen, ist ja von vornherein zu erwarten, besonders im religionspsychologischen Arbeitskabinett. — Aber entscheidend scheint uns doch dies, daß die differenzierende Tendenz auf das Aufsteigenlassen die konzentrierende Tendenz des religiösen Erlebens auf das Ewige unmöglich macht. Das Experiment differenziert unter dem Leitfaden allgemeiner psychologischer Gesetzlichkeit. In der Andacht des religiösen Erlebens aber liegt eine Zurückdrängung der tausend Möglichkeiten psychischer Inhalte, die eintreten könnten, vielleicht auch wollen, aber nicht sollen.

IV.

Allen diesen Erwägungen gegenüber könnte man nun aber den Einwand entgegenhalten, daß sie recht abstrakt seien. Beweisen nicht die gewonnenen Resultate das Recht der Methode und schlagen alle apriorischen Einwände nieder? Wir wollen darüber nicht lange rechten. Wir sind gewiß der ewigen methodologischen Voruntersuchungen sowie der Programme, denen keine Ausführungen folgen, mit Girgensohn herzlich müde. Nichtsdestoweniger bedarf u. E. auch der fortgehende Aufbau des Gebäudes eines ständigen Rückgriffes auf den vorher festgelegten Bauplan. Die von G. vollzogene Verlegung des methodologischen Abschnitts an den Schluß des Werkes halten wir nicht für glücklich, schon deshalb nicht, weil eine ganze Reihe prinzipieller Fragen nach vollendetem Abschluß gar nicht mehr zur Besprechung gelangen; um nur eine zu nennen: die doch recht dringliche Erörterung des Begriffes vom „Schöpferischen" im Bewußtsein. Freilich werden die schöpferischen Funktionen des Ichs ausführlich beschrieben. Aber der Sinn des Be-

griffes „schöpferisch" bleibt dabei immer bloß vorausgesetzt.[1]) Vielleicht will G. eine solche Erörterung der Erkenntnistheorie oder der Metaphysik vorbehalten. Aber ehe der erkenntnistheoretische (oder meinetwegen der metaphysische) Charakter eines solchen Begriffes nicht klargestellt ist, darf er auch psychologisch nicht verwendet werden.

Es ist zuzugeben, daß diese Frage von der Stellungnahme zu den Grundproblemen der Wissenschaftslehre abhängig ist. Die ganze Anordnung, die Verlegung der Methodologie an den Schluß des Werkes, hängt aufs engste damit zusammen, daß Girgensohn die Erkenntnislehre offenbar auf der Psychologie erst aufbauen will. Aber dadurch muß u. E. der Begriff des schöpferischen Bewußtseins eine Festlegung im psychologistischen Sinne erfahren. Bedeutet das aber nicht eine illusionistische Religionsphilosophie?

Wie dem auch sei, wie steht es mit Girgensohns Resultaten? Eine bestimmte Klasse von Resultaten wurde oben bereits anerkannt. Neben der Lehre vom Bewußtseinsraum sei noch die Lehre von den Organempfindungen erwähnt. Wir erhalten manche interessante Aufschlüsse über allerlei den Bewußtseinsablauf begleitende Berührungs-, Temperatur-, Schmerz-, Bewegungsempfindungen, über Empfindungen der inneren Organe, Rhythmenempfindungen, (z. B. einen sehr schönen Traumbericht über einen mit religiösen Gefühlen verknüpften Tanz (S. 228),) über Schwebe- und Schwindelgefühle und dergleichen. G. weiß es uns sehr wahrscheinlich zu machen, daß solche Empfindungen sich als körperlichen Resonanzboden des Gefühlslebens und als „Symbole für höhere Vorgänge oder richtiger als Träger oder Vehikel von

---

[1]) Auch über die für G. so wichtige (vgl. S. 155) Unterscheidung zwischen dem „Funktionellen" und dem „Inhaltlichen" würde man gern noch Näheres erfahren.

komplizierten Gedanken und Einstellungen des Ichs" einführen (vgl. S. 226—229). Wir verfolgen auch mit Interesse G.s Ausführungen über Lust und Unlust, in denen er gegen das psychologische Dogma von dem elementaren Charakter dieser Gefühle zu Felde zieht. G. macht es — in Auseinandersetzung mit Wundt und Külpe — durchaus wahrscheinlich, daß es sich in Lust und Unlust um Komplexe von: Organempfindungen und Stellungnahmen des Ichs, also um Vorgänge handelt, die beides sind, sowohl Sinneswahrnehmungen wie geistige Vorgänge (vgl. S. 296—299, auch S. 405.) Die interessanten Analogien der Ekstase im normalen Bewußtsein wurden bereits erwähnt.

Aber wie steht es nun mit den Resultaten, die sich auf das Wesen der Religion beziehen? G.s Sätzen über die Religion wird man im einzelnen weithin zustimmen können. Seine Haupttendenz besteht darin, aufzuweisen, daß in der Religion die höchsten geistigen Funktionen, Gefühlseinstellungen des bewußten Ichs, verbunden mit — wenn auch nicht diskursiven — Denkleistungen arbeiten. Also um Weltanschauung, die zur Gottesanschauung wird, handelt es sich in der Religion und um Stellungnahme des Ichs, die zum Sich-selbst-Hingeben und doch in dieser Hingabe Sich-Finden wird, während Vorstellungsbildung und Willensspontaneität in zweite Linie treten. Man wird gewiß in mancherlei Punkten auch anderen Meinungen als den von G. vertretenen zuneigen. Um alles das soll es sich aber jetzt nicht handeln, sondern um den Weg, dem G. diese Resultate zu verdanken erklärt, also um das Experiment. Da ist nun aber zu sagen, daß die Grundzüge der G.schen Auffassung über das Wesen der Religion im allgemeinen sich mit weithin vertretenen Gedankengängen berühren. Es liegt G. selbst fern, das zu verkennen. Wenn die Theologie bereits anerkannte Gedanken sichert, so ist das kein geringes Verdienst.

Aber, Recht und Unrecht dieser Gedanken sind 1. auch ohne das Experiment erörterbar, soweit sich beide erörtern lassen. Sie werden u. E. durch das Experiment nicht gesicherter. 2. Teilweise sind die im Experiment erzielten Protokollergebnisse schon aus der Fragestellung heraus mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erwarten. Deshalb ist 3. an dem Anspruch der Resultate, das Wesen der Religion zu treffen, immer wieder die prinzipielle Reichweite der experimentellen Methode zu prüfen. — Unter diesen Gesichtspunkten werfen wir im folgenden einen Blick auf die Ergebnisse der G.schen experimentellen Religionspsychologie, behandeln dabei aber die soeben formulierten Bedenken nicht nacheinander, sondern nebeneinander.

V.

Wir fassen gleich das erste von Girgensohn behandelte Problem ins Auge, die Rolle, die Lust und Unlust im religiösen Erleben spielen (S. 384ff.). G. sucht durch experimentelle Zergliederung der dem Beobachter aufsteigenden psychischen Vorgänge zunächst darzutun, daß Lust und Unlust „nur (als) begleitende Zustände (vorkommen) und daher nie selbständig auftreten können", sowie daß sie nicht im „Vordergrund" stehn, und nicht den „Mittelpunkt" des religiösen Erlebens bilden. Lust und Unlust erweisen sich nur als die Färbung der „Ichbeziehungen", der „komplizierten gedanklichen Erlebnisse, Organempfindungen, Vorstellungskomplexe" usw. (vgl. S. 384—406).

Ohne Zweifel ist das richtig, Selbst- und Menschenkenntnis werden uns daran nicht zweifeln lassen. Warum sollte sich das nicht auch in der experimentellen Analyse jener bei der Gedichtlektüre und den Gesprächen auftretenden Erlebnisse wieder herausstellen? — Aber das ist ja auch gar nicht die eigentliche Frage. Letztere taucht erst dann auf, wenn

behauptet wird, Lust und Unlust seien die „verborgene[1]) letzte Triebfeder, die im letzten Grunde[1]) zur Produktion ganz andersartiger Gebilde Veranlassung gibt", bezw. daß erst Lust und Unlust den religiösen Gebilden „Macht über das Ich" geben (vgl. S. 407).

Hier gesteht nun G. selbst, daß der experimentelle Befund seiner Ausfrageexperimente die Unmöglichkeit solcher Behauptungen nicht dartun, sondern nur zu Wahrscheinlichkeitsurteilen gelangen könne. Aber das ist — nach G. — nur eine scheinbare Unsicherheit. Denn selbst wenn es so wäre, wenn Lust und Unlust doch der eigentliche Anlaß der religiösen Regungen wären, so würde sich — laut G. — daraus doch keine Änderung des aus seinem Versuchsmaterial sich ergebenden Bildes über das Wesen der Religion ergeben. Denn die „Triebfeder" sei ja nicht das „Wesen". Möchte immerhin in der Lust „eines der wirksamsten Motive zur Hinneigung zur Religion" liegen, woher komme es dann zu einer Abwertung unter den Lustarten, woher zur Abstoßung so mancher Art Lust durch die Religion? Solche Abwertung und Abstoßung sei nur aus einer inneren Wesensumwandlung der — einmal zugegebenen — ersten Antriebe, einer Art „Heterogonie der Zwecke" (Wundt) zu erklären. Wolle etwa jemand den Charakter der Chemie als einer reinen Wissenschaft bestreiten, weil sie aus der Alchymie, also aus dem Goldhunger, entstanden sei? Lust und Unlust könnten etwa mit dem „Heizwert" eines maschinellen Prozesses verglichen werden. Aber das Wesen dieses Prozesses hänge an der Maschine selbst. An ihr liegt's, ob sie „reale und brauchbare oder fiktive Werte schafft" (408. 409).

Aber dürfen wir wirklich bei dem beruhigenden Ergebnis der experimentellen Ausfrage so ohne weiteres stehen bleiben?

---

[1]) Von mir gesperrt.

Die hier angeschnittenen Fragen sind sehr verwickelt. Halten wir uns zunächst an die von G. gebrauchten Bilder. G. vergleicht die Struktur der Religion mit der Konstruktion einer Maschine, um wie letzterer den Heizwert, so ersterer den Affekt der Lust und Unlust gegenüberzustellen. Aber ist das ein überzeugendes Bild? Was ist denn für die energetische Betrachtung die Maschine anderes als die Umsetzung von Wärme (also des „Heizwertes") in Arbeit? Der Hinweis auf die produzierten Werte aber weist die Frage nach dem Recht der Religion an ein ihr übergeordnetes Wertforum, vermutlich also an psychische Bedürfnisse. Wenn aber der Lust-Unlust-Theorie Geltung für die ganze, sagen wir, psychische Energie des religiösen Erlebens zugebilligt wird, so dürfte sie mit dem Zugestandenen zufrieden sein.

Das andere Bild (von Chemie und Alchymie) macht an einem unmittelbar einleuchtenden Beispiel den Unterschied von Ursprungsableitung und Wesenserklärung einer geistigen Erscheinung vortrefflich klar. Der sogenannte Ursprung einer Erscheinung entscheidet noch nicht über den vollen Gehalt ihres Begriffs. Diese Einsicht vermag sehr wohl an der Religion Elemente hervorzukehren, die selbst dem der Religion mißgünstigen Polemiker Eindruck machen können. Sie vermögen ihn darauf hinzuweisen, daß es sich in der Religion doch um wohl noch mehr handeln möchte, als um simple Lust oder Unlust, Furcht oder Hoffnung. — Aber wie uns ja offenbar der Unterschied von Chemie und Alchymie nicht experimentell bewiesen zu werden braucht, so würde auch der mißgünstige Polemiker eher durch eigene Erlebnisse und das Leben anderer über den Unterschied von Anlaß und Wesen der Religion belehrt werden, als durch Experimente. Wir befinden uns — auch nach G.s Meinung — hier außerhalb der Reichweite des Experiments.

Dazu sind wir mit dieser Unterscheidung noch nicht viel weiter gekommen. G. freilich meint den Satz aufstellen zu dürfen: „Die Religion ruht auf den produktiven Geisteskräften des Menschen, und die Lust und Unlust ist nur ein Anlaß zur Betätigung dieser Kräfte. Das Wesen der Kräfte wird aus ihr nicht erklärt, sondern bedarf einer besonderen Untersuchung" (409. 410). — Aber u. E. ist das ein Frontwechsel. Kein verständiger Vertreter einer eudämonistischen Religionstheorie wird leugnen, daß die Religion tief in die Psyche eindringt und sich aufs engste mit den „produktiven Geisteskräften" verbindet. Das Glückseligkeitsstreben braucht aber ja seine etwaige spiritus rector-Rolle nicht stets im „Vordergrunde" und im „Mittelpunkte" zu spielen. Daß das Glückseligkeitsstreben selbst in die sublimsten Formen christlicher Frömmigkeit hineinreicht, kann man an Luthers Ringen mit dem mystischen Gedanken der resignatio ad infernum studieren. Durch Befragen einer Anzahl von Versuchspersonen, dazu noch von Jugend auf unter dem Einfluß antieudämonistischer Doktrinen stehender, dürfte da wenig zu beweisen sein.

Endlich kann man die Frage auch noch anders wenden. In der Lust-Unlusttheorie handelt es sich u. E. gar nicht so sehr um die Frage, inwieweit diese Gefühle die Dominante der religiösen Persönlichkeit sind oder bleiben. Es gibt genug, auch nichtexperimentelles Material, um darüber ins Klare zu kommen. Brennender noch erscheint uns die andere Frage, ob etwa die mit dem Charakter der Wirklichkeit ausgestatteten Vorstellungen des religiösen Glaubens, vor allem der Gottesgedanke, von der Phantasie erzeugte, zuliebe irgendwelcher Lust- und Unlusttendenzen ausgebaute Geistesprodukte sein könnten. M. a. W.: Läßt sich die Überzeugung des Gläubigen von der Wirklichkeit des Geglaubten aus Denkleistungen erklären, die von der

im Dienste irgend eines Lust- (oder Wert-) Strebens stehenden Phantasie angeregt sind? An die Bearbeitung dieser Frage kann offenbar die Psychologie erst dann herangehen, wenn der Begriff der Wirklichkeit erkenntnistheoretisch geklärt ist. Ließen sich aber von der erkenntnistheoretischen Seite her Sätze über die Wirklichkeit Gottes gewinnen, so wären einer Reihe von psychologischen Erklärungshypothesen gleich bestimmte Grenzen abgesteckt. Das eigentlich religionsphilosophische Interesse an dem in Rede stehenden Problem ist also durch das Experiment nicht erreichbar, und damit ist auch G.s eigene religionsphilosophische Stellung im wesentlichen unabhängig vom Experiment.

VI.

Genau so steht es dann mit der Lehre über die Rolle, die die „Organempfindungen" in der Religion spielen. Die psychoanalytische Freudsche Schule veranlaßt den ihr nicht anhängenden Religionspsychologen natürlich in erster Linie zu einer Auseinandersetzung mit der Meinung, als spielten die sexuellen Momente eine Hauptrolle in der Religion. Auch hier legt G. wiederum allen Nachdruck darauf, daß sie sowohl wie die übrigen körperlichen Empfindungen im bewußten Leben des Frommen — von abnormen Veranlagungen abgesehen — zumindest sehr zurücktreten. Aber möchten sie selbst eine gewisse Rolle spielen, so würden sie sich eben doch als bloßer Stoff, als Material herausstellen für andere „geistige, Richtung gebende Tendenzen, die das eigentliche Geheimnis der komplizierten Vorgänge ausmachen und aus dem gleichen körperlichen Rohmaterial ganz Verschiedenes entstehen lassen" (S. 416). Es schaffen die „produktiven Tendenzen des Geisteslebens aus den neutralen Organempfindungen Gutes und Böses, Hohes und Niederes, Geistreiches und Geistloses" (ebd.). — Eben da-

durch aber werde die Organempfindung „sublimiert", wie auch der Psychoanalytiker zugebe. Aber mit solcher Sublimierung verliert sie eben — laut G. — ihre „ursprüngliche und selbstständige Bedeutung. Sie tritt in einen neuen Beziehungszusammenhang und erhält dadurch eine neue Bedeutung, die ihr ursprünglich nicht zukam. In diesem neuen Beziehungszusammenhang und in der neuen Deutung steckt das dominierende Moment der religiösen Struktur" (S. 421).

Das also wäre das irgendwie doch auf der experimentellen Erhebung des Materials[1]) beruhende Ergebnis. Nun, daß die sexuellen Erregungen, sofern sie etwa in das religiöse Leben hineinreichen, keine ausschlaggebende Rolle spielen und sublimiert werden, daß also, hätte jemals der Schwerpunkt religiösen Lebens im Sexuellen gelegen, der Schwerpunkt sich verlegt hat und normalerweise dauernd verlegt bleibt, — mag sich auch in der mystischen Frömmigkeit das Problem noch komplizieren —, das alles dürfte sich einer verständnisvollen Versenkung in die Religionsgeschichte, in religiöse Urkunden, in Leben und Bekenntnisse religiöser Heroen oder auch schlichterer Frommer, verbunden mit reflektierender Selbstbeobachtung, mit eben derselben Sicherheit ergeben. Man kann natürlich auch im Experiment die einzelne Organempfindung isolieren und ihr Eingehen in größere Bedeutungszusammenhänge, sozusagen durchs Mikroskop, verfolgen. Es bleibt ja doch dabei, daß die Sublimierung z. B. des Sexuellen, wie es ein Stück Lebensarbeit des einzelnen sein soll, so auch eine Linie in der Lebensgeschichte der Menschheit ist. Und erst die Erfahrung dieses Tatbestandes, nicht die Anhäufung geschichtsloser

[1]) Speziell über das sexuelle Moment äußern G.s Vpp nichts. Wer den Experimenten Beweispunkte entnimmt, wird das mit Recht als Zeugnis für die Unwesentlichkeit dieses angeblichen Faktors verwerten dürfen.

psychologischer Einzelbeobachtungen, sichert die Theorie von der Sublimierung dieser Triebe. (Formulierung und Verteidigung der Theorie werden von G. mit dankenswerter Umsicht geführt.)

Und doch ist mit dieser Sublimierungstheorie das für die Erkenntnis des Wesens der Religion Erreichbare in einer doppelten Richtung noch nicht gewonnen. 1. nämlich könnte man zwar zugeben, daß sexuelle Empfindungen in der Religion sublimiert dastehen und demzufolge eine Wesensumwandlung im Sinne der Vergeistigung erfahren haben. Es käme aber doch immer noch darauf an, was dabei unter „Wesen" und Wesensumwandlung verstanden werden soll. Es k ö n n t e doch immer noch sein — ich bin weit entfernt, das zu vertreten — aber angesichts der bisher angewandten Methode könnte es immer noch so liegen, daß die — hypothetisch zugegebene — sexuelle Tendenz sich ein für allemal wesentlicher Positionen in der Struktur der Religion bemächtigt hätte und in, wenn auch noch so „sublimierter", Existenzform fortwirkend, doch den religiösen Prozeß ein für allemal in eine bestimmte Richtung gelenkt hätte. — Es wäre falsch, an dieser scheinbar verklausulierten Möglichkeitserwägung Anstoß zu nehmen. Es befriedigt den Leser auf die Dauer doch nicht, wenn z. B. Girgensohn den Rückzug des Psychoanalytikers auf das „Unbewußte" mit dem Hinweis darauf abzuschneiden sucht, daß das Unbewußte bei solchem Rückzug ein asylum ignorantiae werde. So richtig das sein mag, es fragt sich doch, ob es nicht auch gegen Angriffe aus diesem Hinterhalt des „Unbewußten" eine Sicherung für die Religionswissenschaft gibt. Wir wollen ein Beispiel anführen! Nehmen wir an, Schleiermachers Theorie vom Wesen der Religion als dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit treffe das Richtige. Es wäre nicht unmöglich, an dieses Gefühl, besonders bei seiner unleugbar sehr verwickelten Beziehung zum pantheistisch-mystischen Religionsbegriff, sexualpsychologische Hypo-

thesen zu knüpfen. Und da die Gottesidee — nach Schl. — nur das unmittelbare Aussprechen dieses Abhängigkeitsgefühls sein soll, so leuchtet die Reichweite solcher Hypothesen ein. Die Gottesidee wäre symbolischer Ausdruck solcher Prozesse. So fragwürdig es mit solchen Hypothesen auch bestellt sein mag, es wäre doch gut, wenn wir ihnen auch noch mit anderen Waffen als mit dem bloßen Vorhalt ihrer Fragwürdigkeit begegnen könnten. Nun aber tritt die ganze Frage in eine andere Beleuchtung, wenn die psychologische Untersuchung bereits von der Wirklichkeitsgeltung des Gottesbegriffes ausgehen könnte, d. h. wenn die erkenntnistheoretische Erörterung des Religionsbegriffes seiner psychologischen Durchforschung vorausginge. Ist nämlich die religiöse Aussage ein konstitutives Moment aller Erfahrung, dann sind damit für phantastische Hypothesen über sexuelle Symbolvorstellungen doch ganz bestimmte Grenzen gezogen. Wählt man dagegen den Ausgangspunkt in der Psychologie, so ist die religiöse Vorstellungswelt — ich denke dabei in erster Linie immer an den Gottesbegriff — zunächst eine im zeitlichen Bewußtseinsprozeß sich einstellende Bewußtseinsleistung. Über diesen Standpunkt der Bewußtseinsleistung kann die Psychologie von sich aus nicht hinauskommen, wohl aber kann sie ihn durch Hypothesen übersteigern, die schließlich in eine Metaphysik des geistigen Lebens umschlagen. Gewiß soll das zeitliche Gesetz des Sich-Bildens jener Vorstellungen im Subjekt untersucht werden, aber diese Untersuchung hat einen um so festeren Ausgangspunkt, je unabhängiger von aller psychologischen Beimengung der Geltungswert jener Vorstellungen festgesetzt ist.

Das führt aber auf das zweite. 2. Der experimentelle Befund und die auf ihm aufbauende Theorie führt zu dem Ergebnis, daß in der Religion die „produktiven Tendenzen des Geisteslebens" dominieren. Dieses Ergebnis — und es ist der

immer wiederkehrende Grundgedanke Girgensohns — ist aber für Religionswissenschaft und Theologie erst recht von zweischneidigem Werte. Nach Schleiermacher hat es die Religion mit der schlechthinnigen Abhängigkeit zu tun, also einem Begriffe jenseits des psychologischen Gegensatzes von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit. Wenn aber Schleiermacher hier auch nur annähernd das Richtige getroffen hat, so ist G.s enge Verbindung gerade des Wesens der Religion mit dem „schöpferischen" Charakter des Geisteslebens — einer psychologischen Größe — um so bedenklicher, je weniger eine mit dem psychologischen Experiment einsetzende Religionswissenschaft in der Lage ist, den Begriff des Schöpferischen sowohl wie den des Subjekts kritisch zu prüfen, ehe sie ihn bereits verwendet. Das Experiment, als das theoretisch komplizierteste, problemreichste Werkzeug der psychologischen Methode ist am allerwenigsten autorisiert, uns die „produktiven Tendenzen des Geisteslebens" als wesentliches Moment gerade des Bewußtseins von der schlechthinnigen Abhängigkeit vorzustellen.[1])

VI.

Unsere Kritik bewährt sich dann, wie uns scheint, auch an den positiven Darlegungen G.s über die zentralen Funktionen der Religion. Wir können ihnen natürlich hier nicht

[1]) Es ist höchst charakteristisch, daß G., um mit Schleiermachers Religionstheorie in möglichstem Einklang zu bleiben, zunächst die „metaphysische" Seite der religiösen „Passivität" bei Schl. aus der Betrachtung ausscheidet (S. 499), um die übrigbleibende „psychologische" Seite derselben dann seinem eigenen Begriff der Ichfunktionen einzuordnen und so diese Passivität zu einer Art Aktivität, der „am mindesten aktiven Aktivität" (S. 500), zu stempeln. In eine detaillierte Auseinandersetzung mit G.s scharfsinniger Schleiermacher-Auffassung treten wir hier nicht ein. Wir bemerken nur, daß Schl. es eben doch genau umgekehrt macht: Erst auf Grund der „metaphysischen" Erörterung der Passivität (§ 4 der Gl.-L.) geht er an die psychologische (§ 5 der Gl.-L.). Und er dürfte damit im Rechte bleiben.

bis in alle Einzelheiten nachgehen. G. stellt die Religion, wie wir wissen, als „höchst verwickelte synthetische Leistung des Geisteslebens" dar, „die alle Grundkräfte der Seele in Anspruch nimmt" (S. 432). Einzeln und für sich betrachtet, tragen diese Grundkräfte den religiösen Charakter noch nicht. Denken, nicht nur streng-logisch deduzierendes, sondern auch gefühlsmäßig, gleichsam mit dem Herzen erfassendes, „intuitives" Denken (man darf sich vielleicht an die Fechner-Willesche „Herzenslogik" erinnern?), stellungnehmendes Bejahen und Verneinen, Vorstellungen-Ausbauen, Wollen usw. usw. gibt es auch sonst. Wo wir es „religiös" nennen, sehen wir alles das zu einer organischen Einheit sich verschmelzen, zusammengehalten, συνθέν durch ein dominierendes Prinzip der Einheit, durch welches das Ich sich positiv oder negativ einstellt zu einem in intuitivem Denken erfaßten, alle Endlichkeit und Beschränktheit, also auch Ich und Welt, überragenden Inhalt, der, bestimmter oder unbestimmter gedacht, sich als Gottesanschauung darstellt (S. 436 ff.) „Ich sehe nicht, — so bemerkt G. — wie man ein Erleben, in dem diese gedankliche Bezeichnung und Deutung des Erlebens ganz fehlt, überhaupt ein religiöses nennen kann" (S. 440)!!

Gewiß, diesem Satze ist voll zuzustimmen. Aber er ist schwerlich noch ein psychologischer Satz. Er ist es so wenig, daß man ohne „apriorische" Voraussetzung dieses Satzes überhaupt zu religionspsychologischen Experimenten schwerlich mit Sicherheit schreiten kann. Dieser Satz muß schon Auswahlprinzip für die aus der undifferenzierten Menschenmasse auszuwählenden Vpp sein. Girgensohn deckt hier, wie uns scheint, einen Teil der Gesichtspunkte auf, von denen aus er von vornherein an die Vpp seine Fragen richtet. Es geht also, nicht zeitlich, sondern logisch, der religionspsychologischen Untersuchung eine Idee der Religion voraus, aus der die Maßstäbe des Wesentlichen und des Sekundären überhaupt erst

entquellen. Nicht als beständen sie ohne Konnex mit der Empirie, nicht als modifizierte sich nicht mit wachsender Empirie die Formulierung des — religiösen Aprioris. Kein Apriori ist vor der Erfahrung fertig. Auch Kants Apriori, der Leitfaden der empirischen Naturerkenntnis, ist ja nichts Angeborenes. Aber die Verbesserung auch des Leitfadens durch die fortschreitende Erkenntnis ist doch selbst nur unter der Voraussetzung ein möglicher Gedanke, daß der Maßstab solchen Fortschreitens kein anderer ist als eben die Idee des Leitfadens. Über den Unterschied des religiösen und des wissenschaftlichen Aprioris haben wir jetzt nicht zu handeln. Gibt es aber ein religiöses Apriori, so stammt die Betonung der Wesentlichkeit des gedanklichen Inhalts in der Religion (Gottesanschauung) — und genau so steht es natürlich mit der schon mehrfach erwähnten Wesentlichkeit der Ich-Einstellung — nicht allein und nicht zuerst aus der Empirie und erst recht nicht aus der experimentellen Empirie, sie erwächst wohl **an** der Erfahrung, aber nicht **aus** der Erfahrung, sie ist eine transzendentale Erkenntnis, d. h. sie transzendiert die Erfahrung nicht in dem Sinne, als läge sie über die Erfahrung hinaus, (das „Transzendente"). Aber auch sie „transzendiert" die Erfahrung, denn sie liegt ihr zugrunde.

Aber G. denkt offenbar ganz anders. Es „sagen alle (sc. Vpp.), daß die Entschränkung der Begriffsbildung vom Irdischen und ihre Erweiterung zu irgend einer Form des Gottesgedankens, gleichviel, ob zum persönlich oder unpersönlich vorgestellten, notwendig zur Religion gehörten ..." (S. 457). Also wäre es wirklich notwendig, die schier endlosen, bisweilen sehr umständlichen und monotonen Auslassungen der Vpp über die vom Vl gestellten Aufgaben mit peinlicher Genauigkeit zu durchforschen, um zu solchem Wesensbegriff zu gelangen?

Könnten denn nicht die Vpp (und die Theoretiker, Prediger oder Schriftsteller, deren Lehren in jenen vielleicht nachklingen) trotzdem, trotz des **nachher** erreichten: es „sagen es alle", im Recht sein, die **anfänglich** mit Verve für eine von Gedankenbildungen freie Religion eintreten, auch wenn sie unter der kundigen — und auch m. E. natürlich sachlich berechtigten — Dialektik des Vl's sich im Verlaufe des Experimentes selbst bie Gedankenprozessen ertappen? Und selbst wenn „alle" 13(!) baltischen Vpp es gleich von Anfang an „sagten" — — sie, die doch sämtlich, — wie die Protokolle deutlich lehren (vgl. z. B. S. 75) — sowohl die positiv Zustimmenden, wie auch die Zweifelnden, Unfertigen und auch die Ablehnenden — durch das kirchlich-biblische Christentum bestimmt sind — — könnte es nicht immer noch grundfalsch sein? Könnten diese ihre Aussagen nicht Anzeichen ihres Geknechtetseins — und auch in ihren Ablehnungen noch Geknechtetbleibens — an untergehende, des Untergangs wenigstens würdige, religiöse Traditionen sein? — Daß das unsere eigene Meinung nicht ist, brauchen wir nicht noch einmal ausdrücklich zu betonen! Aber hier handelt es sich um den Ertragswert der experimentellen empirischen Beobachtung für Wesensbestimmungen, und nicht um die wahrlich nicht erstaunliche Tatsache, daß „alle" das „sagen".

Wir wollen gewiß nicht leugnen, daß man in der von Girgensohn geübten Weise, Versuchspersonen, die sich als enragierte Vertreter einer erkenntnisfeindlichen Religiosität hinstellen, auf der frischen Tat der „Gedanken"sünde trefflich ertappen kann, — auch für die Seelsorge in gebildeten Kreisen dürfte das in Betracht kommen; — wiewohl ich glaube, Gespräch und Erörterung könnten dasselbe leisten, auch ohne experimentelle Schulung des Belehrenden. Aber die Notwendigkeit des Gedanklichen in der Religion folgt doch erst aus einer Theorie der religiösen Erfahrung, aus dem Aufweis der

konstitutiven Bedeutung des religiösen Erlebens für die Totalität der Erfahrung, d. h. für die Erfassung der Wirklichkeit. Bleibt nämlich nachweisbar ohne die religiöse Erfahrung die Wirklichkeit unerfaßbar, so steht die Notwendigkeit des Gedankens für die Religion fest vor allen Experimenten, ja ohne Experimente.

Von hier aus begrüßen wir einen von G. in diesem Zusammenhange ausgesprochenen Gedanken mit ganz besonderer Freude und lebhaftester Zustimmung. Er betrifft den Übergang von dem ersten wesentlichen Glied des Religionsbegriffes, dem gedanklichen Faktor, zum zweiten, der praktischen Stellungnahme des Ichs. Wird — laut G. — die oben geschilderte Gedankenbildung, der Gottesgedanke also, zur persönlich vollzogenen Überzeugung, „so ist es nicht möglich, daß die bloß gedankliche Erkenntnis allein bleibt. Sondern sie muß Hand in Hand gehen mit einer Stellungnahme des Ichs zu den im religiösen Gedanken als wirklich gesetzten Realitäten ... Man kann unmöglich mit ernster Überzeugung die Wirklichkeit des Göttlichen denken, ohne zugleich zu dieser Wirklichkeit Stellung zu nehmen. Und zwar gelingt die Abstraktion von der praktischen Stellungnahme des Ichs nur auf höheren Entwicklungsstufen des Denkens, wo die Abstraktionsfähigkeit so weit ausgebildet ist, daß die Ichbeziehungen auf ein Minimum reduziert werden. Je unentwickelter und ungeschulter das Denken des Menschen ist, in desto höherem Maße fallen Stellungnahme des Ichs und gedankliche Analyse einfach zusammen, und auch beim höchstkultivierten wissenschaftlichen und philosophischen Denken ist die Trennung der Ichfunktionen vom objektiven Denken nur für einige begrenzte Gebiete durchgeführt und durchführbar" (S. 464).

In den hier entwickelten Gedanken sehen wir sogar den für alle Religionsphilosophie entscheidenden Gesichtspunkt. Denn offenbar trifft dieser Hinweis auf den Zusammenhang von

Realitätsüberzeugung und Stellungnahme auf die wissenschaftliche Objektbestimmung nicht zu. Wir können eine ganze gesetzlich geordnete Welt in Gedanken und Begriffen aufbauen und die Stellungnahme doch unterlassen. Und wir können andrerseits nicht einmal der geringfügigsten „Wirklichkeit" inne werden, ohne bereits Stellung genommen zu haben, bezw. — wenn ich so sagen darf — in Stellung genommen zu sein. (Das ist, in der Terminologie ausgedrückt, die uns die geeignetste erscheint, der Zusammenhang von Wirklichkeit, Erlebnis, Wille und Geschichte gegenüber dem Zusammenhang von Objekt, Erkenntnis, Verstand und Natur.) Aber — und hier muß wieder der Trennungsstrich gegen Girgensohn gezogen werden — dieser Zusammenhang von Wirklichkeitserlebnis und Stellungnahme folgt weder aus der experimentellen Arbeit, noch wird er durch sie gestützt. Der in Rede stehende Zusammenhang ist ja zunächst kein zeitliches Verhältnis, sondern ein logisches Ineinander, er kann nicht durch eine Kausalbeziehung, sondern nur durch eine Korrelation ausgedrückt werden.[1]) Man soll nur einmal versuchen, diese

---

[1]) Wir erwägen das folgende prinzipiell, unabhängig von der Tatsache, daß auch G.s Untersuchung in die Erkenntnis von dem „inneren Zusammenhang" ausläuft, in dem gedankliche Überzeugung, Stellungnahme und Ausweitung des Ichs stehen. „Einen Gedanken als eigenen aussprechen und erleben kann man nicht, ohne ein Stück von seinem Ich daran hinzugeben und ohne einen Intensitäts- oder Extensitätsgrad des Ichbewußtseins zu erleben. Ebenso ist die Hingabe an das religiöse Objekt nicht ohne gedankliche Richtpunkte und ohne die Setzung dieser Richtpunkte als persönlicher Überzeugung, verbunden mit irgend einem Grade des Ichbewußtseins, möglich. Ebensowenig gibt es jemals rein intensive Zustände des Ichbewußtseins, in denen das Ich, losgelöst von allen möglichen Beziehungen, sich zum Bewußtsein kommt, denn dieser Zustand wäre mit Bewußtlosigkeit identisch, und könnte weder als religiöser Zustand noch sonst irgendwie benannt werden, da alles bewußte Erleben, geschweige denn alles bewußte Benennen und Beschreiben aufhört, sobald überhaupt keine Beziehungen, an die das Ich sich hingibt oder in die es sich hineinstellt, vorhanden sind" (S. 489). — Aber, so schickt G. voraus, diese drei

Erlebniskorrelation experimentell herauszuarbeiten. Das geht überhaupt nicht, und zwar aus folgenden Gründen. Das Experiment setzt die Verteilung der Stücke einer Verlaufsreihe auf voneinander abtrennbare Zeitmomente voraus. Es stellt im Zeitpunkt 1 zusammen, was im Zeitpunkt 2 wirken soll. Dagegen beruht jene Erlebniskorrelation auf dem Verhältnis zweier Glieder, Wirklichkeitsgewißheit und Stellungnahme, von denen wir zunächst nur eines aussagen können: nämlich sie könnten sonst auch wohl ein zeitliches Nacheinander bilden, aber sie tun es in dem gemeinten Verhältnis gerade nicht. Es liegt eben nicht so, als vollzögen wir zunächst die Wirklichkeitssetzung als eigenen Gedanken für sich, und als setzte dann der spontane Akt der Stellungnahme ein. Vielmehr, wenn wir der Realität einer Gegebenheit, z. B. einer Landschaft, oder eines Steines, eines Sturmes oder eines Gestirns — ich wähle absichtlich keine Daten aus der belebten Welt — inne werden, wenn uns die Tatsache ihres Wirklichseins aufgeht, so sehen wir uns bereits in Stellung zu ihnen gesetzt. Wir stehen in der Landschaft — oder auch außerhalb ihrer. Der Stein liegt uns im Wege — oder vor ihm ist unser Weg sicher. Der Sturm ist ein bestimmender Zug in dem Bilde der gegenwärtigen Lage, aus der alles Weitere doch irgendwie herauswächst. Und der Sirius und die Capella werden uns nicht wirklich, sie sagen uns denn etwas über Kosmos und Erde.

Man wird einwenden, das sei nicht mehr Realitätsfeststellung, sondern Entzündung des Gefühls am Realen. Die Fest-

---

Gruppen muß man unterschieden halten, sofern man „religiöse Einzelerlebnisse" beschreibt.

G. betont also auch seinerseits das Ineinander und meint selbst, es nicht ins Experiment einfangen zu können. Aber er fußt dabei doch offenbar auf diesem Material. Es führt ihn bis an jene These heran und bringt ihn auf sie. — Deshalb müssen wir uns selbständig klarmachen, warum dies Erleben nicht ins Experiment eingehen kann. Erst dann werden wir sehen, welche Rolle dem Experiment in diesem Zusammenhange zuzuweisen ist.

stellung des Wirklichen dagegen sei eine nüchterne und völlig uninteressierte Sache. Gewiß, die Feststellung dessen, was existiert, die Objektbestimmung, d. h. die Erkenntnis des Wahren, ist eine rein wissenschaftliche Sache. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß alle Objektsbestimmungen, alle sogenannten „Realitäts“=feststellungen, (z. B.: hinter dem Neptun gibt es noch einen Planeten von der und der Masse und dem und dem Volumen,) sich in einer Sphäre bewegen und mit Daten arbeiten, deren Realität selbst bereits vorausgesetzt ist. Alles, was in der Wissenschaft Realitätsbestimmung heißen kann, — und auch das Experiment gehört dazu — setzt die Idee der Realität als einen Tatbestand voraus, der selbst nicht in die Methoden jener Bestimmung eingeht, sondern sie überhaupt erst ermöglicht. Von diesem Realitätserlebnis behaupten wir: es ist, „bevor“ es gleichsam eintritt, bereits Eingestelltsein des Ichs, ohne daß man doch von einem voraufgehenden Akt des Eingestelltwordenseins des Ichs sprechen könnte. Und wiederum ist die sogenannte aktive Stellungnahme des Ichs rein für sich schlechterdings gar nichts, sondern besteht nur als Stellungnahme zu etwas, eben zu dem als wirklich Erlebten. Man könnte vielleicht sagen, das Ganze sei die Erlebniskehrseite zu der wissenschaftlichen Einsicht, daß die Zeit bloß ein Formprinzip der Erfahrung ist. Oder, etwas paradox formuliert, es sei die notwendig zeitlose Voraussetzung des Zeitbegriffs. Diese Einheit von Wirklichkeitserlebnis und Stellungnahme kann also natürlich nicht ins Experiment gefaßt werden. — Aber ist diese Argumentation erschöpfend? Man könnte einwenden, das Experiment vermöge vielleicht nicht in das Ineinander des realen Erlebens zwischeneinzufahren, aber es könne doch vielleicht einen Moment solch realen Erlebens, der Wirklichkeitserkenntnis und Stellungnahme in Einem ist, zu erwecken suchen. Wolle die Vp dann seinen Gehalt zum Ausdruck bringen, dann stoße sie eben auf die Unmöglichkeit,

Ungetrenntes getrennt herauszuheben und gelange so — experimentell — zur Einsicht in die geheimnisvolle Struktur dieses Erlebens. So berichtet z. B. S. 221 ein Bb über eine „sehr zusammengesetzte Stimmung", in die die Lektüre eines Gedichtes ausgeklungen sei, das von der Liebe Gottes und der Liebe zu Gott handelte. Der Dichter deutet an, daß diese Liebe Gottes ein Wunder sei. „Es entstand dabei das Gefühl der Bewunderung, auch das der Hingebung, der Freude, des Staunens. Es war ein ganz zusammengesetztes Gefühl. Ich empfand es zwar als Einheit, aber ich kann es nur durch diese Mannigfaltigkeit ausdrücken" (S. 221). — G. führt das Zitat als Beweis für das Ineinander von Gedanke und Stellungnahme an. Auch wenn es der von uns soeben entwickelten Korrelation näherstände, als es das tut, — wenn wir uns also jene Korrelation als Bericht im Munde eines Bb's denken, was wäre damit gewonnen?

Um das festzustellen, setzen wir ein entsprechendes Zitat gleich her, es entstammt einem Gespräch über die Gründe der Glaubensgewißheit (S. 491): Vp: „Etwas, was man nicht beweisen kann, kann man nicht mit dem Verstande allein erfassen. Es kommt immer darauf hinaus, daß man es nur glauben kann, und daß das unvergleichbar ist. In diesem Glauben steckt aber die ganze Persönlichkeit. Ich bin dabei als Ich immer auf das stärkste beteiligt. Bei einem bloß animalischen Leben würde das Glauben in dem von mir gemeinten Sinne nicht vorkommen. [Ist dies Glauben als eine innere Zustimmung zu der Behauptung, daß Gott existiert, aufzufassen?][1]) Das wäre viel zu wenig, obgleich es auch eine Zustimmung ist. Das heißt, ich weiß nicht, ob das richtig ist. Wenn ich glaube, so ist das doch selbstverständlich eine Zustimmung. Aber die Zustimmung allein ist nicht mein Glaube. [Wenn ich aber nun zur Zustimmung

[1]) Das in eckige Klammern Gestellte sind Zwischenfragen des Vl's.

noch Vertrauen gegen Gott hinzufüge?] Nein, das erschöpft auch nicht. [Würde Ihre Überzeugung von Gottes Existenz identisch sein mit Glauben?] Nein, obgleich es dazu gehört. Es gibt nichts Identisches. [Dann ist also Glauben nach Ihrer Überzeugung eine selbständige, unvergleichbare geistige Funktion?] Nein, unvergleichbar wohl, aber selbständig nicht, weil es nicht etwas Einheitliches und Unzerlegbares ist, sondern das Genannte auch mit enthält. [Ist das Genannte nicht vielleicht weniger im Glauben enthalten, als daß es eine unvollständige Analogie ist, an der wir uns die sonst so schwer beschreibbare Funktion verdeutlichen?] Nein, das meine ich nicht, sondern ich meine, daß die genannten Funktionen in der Glaubensfunktion enthalten sind. Das eigentlich Charakteristische der Glaubensfunktion scheint mir aber in allen diesen Bestandteilen nicht enthalten zu sein. Im letzten Grunde erscheint er mir doch als eine einheitliche Funktion" (S. 491. 492). — — Was zu dem letzten Zitat zu sagen ist, liegt auf der Hand. Es handelt sich hier um ein Gespräch über den Gedanken jener Korrelation oder wenigstens über einen verwandten Gedanken. Das Gespräch führt natürlich auch dahin, den Gedanken jener Korrelation in dem Bb aufsteigen zu lassen. Ob freilich die unmittelbare Protokollaufnahme jeder einzelnen Äußerung der Herausarbeitung des Gedankens dienlich ist, mag dahingestellt bleiben. Aber an der Hervorrufbarkeit des Gedankens besteht natürlich kein Zweifel. Er mag also denkpsychologisch eingeübt werden. Aber die Denkpsychologie wird dadurch nicht eine Art neuentdeckter Quelle für richtige Erkenntnisse.

Was aber das Hervorrufen eines Moments voll solchen ungeteilten Erlebens betrifft, so mag auch das möglich sein. Bloß ist das Momentane daran gerade wieder das Unwesentliche. Für die Einheit von Erkenntnis und Stellungnahme ist der Moment insofern nicht bedeutsam, als

diese Einheit eben nicht zeitliche Zuordnung ist, wohl aber kann umgekehrt diese Einheit für bestimmte Momente Bedeutung gewinnen und ihnen den Stempel dieser Korrelation aufdrücken. Sie erhalten dadurch religiöse Bedeutsamkeit. Aber dann ist offenbar das experimentelle Vorfinden oder Aufzeigen solchen Erlebens irrelevant. Das Verständnis für dieses Ineinander ist eine Sache eindringender Einsicht, aber nicht des bloßen Zusammenerlebens. — Fassen wir zusammen, so ergibt sich: An das der Zeitform voraufliegende, weil ihr selbst zugrundeliegende religiöse Erlebnis des Ineinanders von Wirklichkeitserfassung und Stellungnahme des Ichs, kommt das Experiment nicht heran, weil es an die Zeitform gebunden ist. — Stellt der Experimentator gleichwohl fest, daß seine Vpp von der Untrennbarkeit beider Zeugnis ablegen, so ist das entweder nur ein Zeichen für die pädagogische Begabung des Experimentators, das Verständnis eines schwierigen Begriffs in den Vpp zu erwecken, — oder es ist die sekundäre Repetition eines sich aus ernsthaften religiösen Zeugnissen, Urkunden, sowie evtl. auch aus der eigenen Erfahrung, bereits überreichlich aufdrängenden Hinweises auf das Problem des Wesens der Religion. Dies Problem stellt uns aber vor deduktive, nicht vor induktive Aufgaben.

VII.

Es soll nicht bestritten werden, daß G. in seiner Herausarbeitung der sog. Ich-Einstellung, ganz besonders in den Protokollen über die Vertrauensgespräche, manche feine Beobachtungen beibringt. Was eigentlich Vertrauen ist, in welchen Tätigkeiten und Haltungen des Subjektes es besteht und welche Glaubensvorausnahmen es einschließt, schon Menschen gegenüber — und wie sich dazu das Gottvertrauen verhält — dies zu zeigen, ist sein Bestreben. Auf den theologischen Ertragswert einer Analyse des Vertrauens haben ja neuerdings

Herrmann und Heim mit Erfolg aufmerksam gemacht (vgl. W. Herrmann, Ethik, 4. Aufl., S. 42 ff. Karl Heim, Glaubensgewißheit, 2. Aufl., S. 15 ff.); G.s Ergebnisse tragen manche feine Einzelzüge hinzu, vervollständigen und sichern. Es ist gewiß kein unglücklicher Gedanke, einer Reihe von Personen aufzugeben, sie möchten sich Menschen vorstellen, denen sie vertrauten, und solche, denen sie kein Vertrauen schenkten, um die Vpp dann angeben zu lassen, was für geistige Prozesse bei solcher Vergegenwärtigung in ihnen auftauchen — sie dann weiter zu befragen, wie sie sich gegen Angriffe auf ihr Vertrauenserleben sichern würden, und endlich, wie sie von solchem Vertrauen zu Menschen das Vertrauen zu Gott unterschieden. Diese Gespräche enthalten in der Tat wertvolles Material, sowohl der Systematiker wie der Seelsorger werden gern auf sie zurückgreifen. Aber dieses Plus an Ergebnisreichtum geht offenbar Hand in Hand mit einem Zurücktreten des experimentellen Charakters der Untersuchung. Denn diese sog. Experimente sind eigentlich doch Gespräche über ein Problem des sittlich-religiösen Lebens. Sie unterscheiden sich von dem Gespräch, von der Arbeitsgemeinschaft der Wechselrede, nur dadurch, daß sie stereotype Befragungen durch den, seine Gesichtspunkte verfolgenden, wenn auch lerneifrig beweglichen, sog. Vl sind. An das Experiment erinnert eigentlich bloß das Protokoll. Jede Äußerung wird sofort schriftlich festgelegt. Die Stoppuhr fällt fort. Wir haben es also mit einer Anleitung zum Nachdenken über das Vertrauen zu tun, und um eine Verwertung der dabei herausspringenden Ergebnisse, ferner um die durchgeführte Absicht (Protokollaufnahme), keinen auch nur flüchtig geäußerten Gedanken, der der nachdenkenden Person aufsteigt, unter den Tisch fallen zu lassen. Das ist also — alles in allem genommen — eine methodische Erfahrungsbereicherung des systematischen Nachdenkens über das Problem des Vertrauens.

Und das sogenannte experimentelle Verfahren wird um so ertragreicher, je weiter es sich vom eigentlichen Experiment entfernt.

VIII.

Aber fassen wir nun das eigentliche Hauptergebnis des ganzen Buches ins Auge. G. rollt das Bild des seelischen Organismus auf, — einen Strukturzusammenhang der Psyche, und zwar vom Gefühl aus entworfen. Nach Vollendung dieses Bildes sucht er die Züge und Linien desselben in der Religion wiederzufinden. Er hat jenen Strukturzusammenhang durch Experimente gewonnen, und wiederum durch Experimente sondiert er die Religion auf denselben Strukturzusammenhang. Dabei ergibt sich als Resultat: Die Religion zeigt die Züge des allgemeinen seelischen Strukturzusammenhanges, und die Lebensäußerungen der Religion lassen sich somit aus allgemeinpsychologischer Gesetzlichkeit verstehen.

Für jenen Aufbau der Psyche ist charakteristisch die Betonung der Eigenbedeutung des Ichs; damit steht im Zusammenhange die Betonung der Prävalenz des Gefühls gegenüber der Empfindung, die Betonung des bereits komplexen Charakters der Lust-Unlust-Regungen, die Selbständigkeit der Funktion gegenüber der bloß mechanischen Assoziation, die Überordnung des Denkens über die Vorstellung, und die Überordnung der Gesamteinstellung des Ichs (der Gefühlsfunktionen) über den zum Handeln strebenden bewußten spontanen Akt, den sog. Willen.

Dem entspricht denn auch die Religion. Der sekundären Rolle, die die bloße Empfindung in der Psyche spielt, entspricht es, daß auch die religiösen Organ-Empfindungen bloß die Rolle des Materials und Stoffes bilden. Auch die eigentümliche Doppelstruktur des Gefühls findet sich im frommen Gefühl wieder. Im Gefühl unterscheiden wir nämlich ein funktionelles

Moment (also Stellungnehmen, Bewerten usw.) und ein inhaltliches Moment (also Empfindungen „des allgemeinen Sinnes", von Haut- und Muskelempfindungen angefangen, — Lust und Unlust, sowie Intuitionen, d. h. nur gefühlsmäßig erfaßte Gedanken) vgl. S. 155. — Dieser Doppelheit entspricht wiederum in der Religion jener mehrfach erwähnte *„Dualismus" von* Gottesgedanke und Icheinstellung, ein gewisses Auseinandertreten beider also, welcher Dualismus freilich im eigentlichen Erleben nicht mehr oder noch nicht da ist. Ferner: Dem sekundären Charakter der Vorstellung gegenüber dem Denken entspricht es, wenn in der Religion die Vorstellung hauptsächlich Symbol und Ausdrucksmittel ist. Und ebenso soll der im Haushalt der Psyche sekundären Rolle des Willens die Tatsache entsprechen, daß auch in der Religion der Willensakt nur Folge und Abschluß der Gesamteinstellung des Ichs ist.

Der Begriff des Gefühls steht im Mittelpunkte jenes psychologischen Aufrisses, und das Gefühl ist auch — laut G. — der religiöse Grundbegriff. Aber wie das Gefühl keine einfache Größe ist, sondern aus Synthesen von mancherlei Gliedern durch dominierende Prinzipien besteht, so geht G. auch gegen die Meinung an, als gebe es ein einfaches „religiöses Grundgefühl". Es kann vielmehr nur nach den „dominierenden Komponenten" gefragt werden, die die religiösen Bewußtseinsprozesse beherrschen. Welche das sind, wurde oft genug erwähnt.

Die hier berührten Ausführungen Girgensohns hängen natürlich mit seiner Stellung zu den Fragen und Problemen der zeitgenössischen Psychologie zusammen. Davon ist hier nicht die Rede. Für uns kommt der religionsphilosophische Ertrag, der in dem aufgewiesenen Parallelismus steckt, in Frage. Da legt nun G. immer wieder allen Wert darauf, daß seine Gefühlspsychologie die überragende Bedeutung des Ichbewußtseins hell ins Licht stelle. Mit dem Ausdruck

Gefühl bezeichnen seine Opp „rundweg sämtliche Funktionen des Ichbewußtseins, sofern sie als unmittelbares Erlebnis des Ichs charakterisiert werden sollen" (S. 225). Die „Ichsetzung" aber ist „das Geistigste und Feinste, was die menschliche Psyche leistet" (ebd.). Wird also die Religion als Gefühl bestimmt, so ist sie damit nichts Unbestimmtes oder bloß Lust und Unlust oder gar eine letztlich bloß physiologische Reizung, sondern sie ist eben in die Sphäre höchster Leistungskraft und geistigster Betätigungen der Seele gerückt.

Ist das nun wirklich ein befriedigendes Resultat? Sollen wir nun die Religion als eine besonders feine, meinetwegen als die Krone der Gefühlsleistungen ansehen? Daß sie für G. noch etwas anderes ist, wissen wir. Aber wir wünschten, er überließe diese Frage nicht einer erst nachfolgenden Erkenntnistheorie und Metaphysik. Das Psychische mit allen seinen Leistungen ist doch ein Stück Erfahrungswirklichkeit wie das Physische auch. Muß nicht erst eine Theorie der Erfahrung überhaupt und Theorien der religiösen Erfahrung und der psychologischen Erfahrung im besonderen den Begriff des Psychischen bestimmen und — begrenzen, ehe seine besonderen Gesetze erforscht werden? — Was würde dagegen die Überordnung der Psychologie über die Erkenntnistheorie besagen? Doch wohl dies, daß die Fragestellung der Erkenntnistheorie aus der Psychologie sich entwickeln soll! Nun hat es die Psychologie mit dem Bewußtseinsinhalt zu tun, sofern er auf Betätigungsformen des Ichbewußtseins bezogen oder beziehbar ist, sie hat also den Bewußtseinsinhalt unter die Gesetzlichkeit der Funktionen des Ichsubjekts (wie wir einmal mit Vorbehalt sagen wollen) zu stellen. Andererseits geht die Fragestellung der Erkenntnistheorie auf die „Gründe und Grenzen der Erkenntnis"[1]), oder

[1]) Vgl. dazu Bruno Bauch, Immanuel Kant. Berlin u. Leipzig 1921, Seite 104.

anders ausgedrückt, auf den Begriff des Erkennens. Ein Grundproblem dieser Fragestellung ist natürlich das Verhältnis von Ich und Gegenstand. Die Überordnung der Psychologie über die Erkenntnistheorie würde also besagen, daß wir zunächst die Gesetze der Erkenntnistätigkeit zu erheben hätten. Wir müßten das Ich in seiner Tätigkeit, Gegenstände zu erkennen, darstellen, ehe das Verhältnis der Begriffe Ich und Gegenstand klargestellt wäre. Wir hätten eine Lehre vom Subjekt aufzustellen, ehe das Verhältnis von Subjekt und Objekt ins reine gebracht ist.

Wie kommt es zu diesem merkwürdigen Unterfangen? Doch wohl dadurch, daß jeder erdenkliche Inhalt in die Form übergeführt werden kann, daß das Ich ihn wirklich denkt. Auch das Verhältnis von Subjekt und Objekt und das aufs engste mit ihm zusammenhängende Verhältnis von Ich und Gegenstand gehört dazu. Es gibt eben eine Psychologie des Denkens und des Erkennens.

Aber es gibt auch — wir begnügen uns an dieser Stelle mit zwei Beispielen — eine Psychologie des Exerzierens, und doch kann man aus ihr nicht das Exerzier-Reglement ableiten. Die Idee einer reglementierten militärischen Ausbildung muß vorangehen, wenn von einer Psychologie des Exerzierens überhaupt die Rede sein soll. — Oder es gibt auch eine Psychologie des kirchlichen Gemeindelebens, und doch kann man aus ihr nicht die Gemeindeordnung ableiten. Die Kirche ist noch stets ein Glaubensgegenstand gewesen und nicht bloß ein Ausdruck für empirische Tatbestände. Die Idee einer kirchlich verfaßten Gemeinde muß vorausgehen, wenn von einer Psychologie des Gemeindelebens überhaupt die Rede sein soll. — Ähnlich dürften die Dinge liegen, wenn man die Psychologie des denkenden und erkennenden Ichs zur Quelle und zum Maßstabe der Frage nach den Ordnungsprinzipien der Erkenntnis machen wollte.

Daß auch in diesen Zusammenhängen mannigfache Wechselbeziehungen bestehen, — wer wollte das leugnen! Aber es muß an der ideellen Selbständigkeit der kritischen Normwissenschaft festgehalten werden! Das geschieht eben dann nicht, wenn man mit G. die Erkenntnistheorie der Psychologie nachordnen will. Die psychologisierende Auflösung aller objektiven Geltung ist dann die Folge. Man erstreitet sich dann vielleicht die Position, daß im religiösen Erleben die produktiven Kräfte des geistigen Lebens dominieren, — aber man kommt dann aus dieser Position nicht mehr heraus. Der Psychologismus ist die ergiebige Quelle illusionistischer Hypothesen. Und gegenüber dieser Frage wird der Unterschied zwischen Sinnesempfindungen als Grundlage der Religion und sublimierter Geistigkeit als Grundlage der Religion irrelevant. Wie ich Psychologist bin, bin ich Knecht, — ob Freuds, was frag ich — oder wessen?

IX.

Zwei besonders in die Augen fallende Gedankenkreise der Girgensohnschen Religionspsychologie sollen uns noch kurz beschäftigen, nämlich 1. seine Lehre von der Rolle der Vorstellungen im religiösen Erleben, 2. die von den Willensprozessen. Vorstellungen — G. verengt den Begriff sogleich auf „Reproduktionen von sinnlich konkret anschaulich erlebbaren Empfindungen" — sind im psychischen Organismus Diener des Gedankens, sie vertreten den Gedanken, der Gedanke hat die Führung und ist eher da; nicht er, sondern die Vorstellung ist das Abstrakte. Die ganzen Ausführungen stehen unter dem Zeichen des Kampfes der neuen Denkpsychologie gegen die auf der Vorstellung, als dem Grundelement eines seelischen Mechanismus, fußende Assoziationspsychologie.

Wir lassen diesen Streit ganz unerörtert und fragen nur nach den religionswissenschaftlichen Ausblicken. Da soll denn

diese Eigenschaft der Vorstellung, den Gedanken vertreten zu können, die psychologische Unterlage für ein bekanntes Phänomen, das an allen Religionen sich findet, bilden, nämlich für den symbolischen Charakter der religiösen Vorstellungen. Und weil gerade „der religiöse Gedanke" strebt, „das Unsichtbare zu schauen, das Unhörbare zu hören, ja das Undenkbare zu denken", — so sind gerade in der Religion die Bilder oft besonders bizarr und dürfen es sein (vgl. S. 564. 565).

Inwiefern ist das nun eine Aufhellung des ja nicht abzuleugnenden Tatbestandes, daß in der Religion symbolische Erkenntnisformen eine große Rolle spielen? Wir erfahren, daß diese Rolle eben das psychologische Los der Vorstellungen gegenüber Gedanken und Erlebnissen sind. Und diese Vertretungsfunktion der Vorstellungen wird also in der Religion ganz besonders angespannt. — Man fragt sich aber auch hier, was dieser psychologische Hinweis leisten soll. Entweder ist der symbolische Charakter der religiösen Erkenntnis eine mit dem Begriff der Religion gegebene Tatsache; dann ist natürlich zu erwarten, daß in der Religion diejenige psychische Funktion, die sich als Symbolträger eignet, eine Rolle spielen wird. Der symbolische Charakter der religiösen Erkenntnis erklärt sich dann aber nicht psychologisch, sondern er folgt aus der in dem Ausdruck „Transzendenz" gemeinten Eigenart des Erkenntnisobjekts. Oder aber eben dieser symbolische Charakter selbst soll hier seine psychologische Erklärung finden. Dann wäre die Folge die, daß jenes „Unsichtbare, Unhörbare, Undenkbare" die Hypostasierung der in der Religion zu besonderer Höhe entwickelten Funktionen des Denkens und Gefühls wäre.

Endlich die Lehre von der Rolle der Willensprozesse. Auch hier wird unter weitgehender Verwendung experimenteller Untersuchungen der Begriff des Willens auf die freie Selbstsetzung zu bestimmter Handlung eingeschränkt und so eine sekundäre

Rolle der Willensfunktion im psychischen Organismus herausgearbeitet. Von da aus soll dann auch die „sekundäre Bedeutung der Willensfunktion für die Religion" erhellen. „Sie ist Symptom für die vollzogene innere Umwandlung, Ausdrucksform und Tätigkeitsform des neuen Lebens, eine mit unwiderstehlicher Notwendigkeit aus den religiösen Grundlagen hervorwachsende Folge. Das Urgeheimnis der Religion liegt aber in etwas anderem, nämlich in einer ohne Bewußtsein der Freiheit sich vollziehenden neuen Einstellung des Ichs" (S. 581). — Wer denkt hier nicht sogleich an die reformatorische Einschätzung der bona opera als Früchte der Rechtfertigung und an ähnliche Gedanken?

Man kann auch hier wieder nach dem Ertrag dieses psychologischen Hinweises fragen. Soll dieser Hinweis uns für ethische Begriffe wie Gesinnung und Handlung, oder für theologische Begriffe wie Wiedergeburt und Heiligung die geeigneten psychologischen Unterlagen geben? Soll er also die psychische Seite des religiösen Erlebens hervorheben? — Oder soll er, weitergehend, die feine Psychologie der reformatorischen Theologie unterstreichen? Das behauptete Zusammentreffen der Profanpsychologie mit der psychischen Struktur der Religion legt aber doch die Vermutung zumindest nahe, daß es sich also in dem Glauben, daß Gott das Herz ansieht und dem erneuerten Menschen Früchte der Buße schenkt, um den Abglanz eines allgemeinen gesetzlichen Zusammenhanges zwischen Icheinstellung und Willensprozessen handeln könnte.

Es sei noch einmal betont, daß das G.s Meinung nicht ist. Unsere in den vorliegenden Ausführungen geäußerten Bedenken betreffen seine Methode, nicht seine inhaltlichen religionsphilosophischen und dogmatischen Überzeugungen. Bei dem soeben aufgezeigten Problem handelt es sich u. E. um die Frage nach der Eigenart des dogmatischen Urteils. Die Dogmatik

stellt den Satz auf, daß der Wert des Menschen vor Gott sich nicht nach seinen einzelnen Akten, sondern nach der Beschaffenheit seines Willens (oder, da wir jetzt nicht mit Girgensohn über den Begriff des Willens streiten), nach der Stellung seines ganzen Ichs zu Gott, bemißt, daß also auch die Rechtfertigung vorerst die Zuwendung des Herzens zu ihm wirkt, während das Folgen der bona opera nur ein Gradmesser für die Wahrheit dieser Zuwendung ist. Belehrt uns nun die Psychologie über das psychische Abhängigkeitsverhältnis, in dem die Willensakte zu der ganzen Einstellung des Ichs stehen, so liegt die Vermutung nicht fern, daß es sich in jener dogmatischen These um die religiöse Bewertung dieser psychischen Beziehung handeln könnte. Damit spränge aber der religionspsychologische Charakter der dogmatischen Aussagen in die Augen.

Hinter jenem dogmatischen Satze steht ja auf jeden Fall der andere, daß das Verhältnis Gottes zu den Menschen auf persönliche Gemeinschaft, nicht auf sachlichen Vertrag abzielt. Die Frage spitzt sich also dahin zu, ob sich in dem Glauben des Christen an den Gott, der das Herz ansieht, bloß die höhere Bewertung der Gemeinschaftsidee vor dem Vertragsverhältnis ausspricht, oder ob vielmehr jener Glaube selbst das überhaupt erst konstituiert, was den Namen eines Gemeinschaftsverhältnisses verdient? Man kann nun natürlich sagen, daß das Zweite Sache persönlicher christlicher Überzeugung sei, die sich über dem psychologisch konstatierbaren Tatbestand erhebe, und man wird das vermutlich sagen. Aber dann bleibt es bei der ständigen Unsicherheit eines schwankenden metaphysischen Vielleicht, bedrängt durch die stetig vorwärtsdrängende psychologische Erklärungstendenz. Gesicherter steht die Theologie da, wenn das Feld der psychologischen Fragestellung durch die erkenntniskritische Theorie der religiösen Erfahrung überhaupt erst abgesteckt wird. Es handelt sich dabei u. E. keineswegs um zwei

mögliche Wege, deren Auswahl dem Geschmack und der zufälligen Schulung des Theologen anheimgestellt werden könnte. Es wurde weithin beachtet, als Kurt Leese fast der gesamten systematischen Theologie der Gegenwart die Frage vorlegte, ob sie den religionspsychologischen Ansatz Feuerbachs überwunden habe. Und die theozentrische Fragestellung Schaeders, von der Leese z. T. herkommt, muß ebenfalls nicht zuletzt unter diesem Gesichtspunkt gewürdigt werden.

X.

Damit brechen wir die kritische Untersuchung der Girgensohnschen Resultate ab. Als wesentlichste Aufgabe stellte sich uns also immer erneut wieder die Forderung heraus, den Begriff des Psychischen an der Religion herauszustellen, wir können es auch das Religiös-Psychische nennen. Dann ist es die Aufgabe der Religionspsychologie, den Anteil der psychischen Gesetzlichkeit am religiösen Leben genauer zu erforschen. Gewiß gehört das Religiös-Psychische zur Religion hinzu. Aber zur Aufgabe der Religionspsychologie gehört es ja nicht bloß, darzustellen, wie die Religion das Psychische ergreift und durchwirkt, sondern eng damit zusammen hängt die Aufgabe, zwischen dem Glauben, resp. der religiösen Erfahrung, und dem „Bloß-Psychologischen" zu unterscheiden. Jeder, der auch nur flüchtig in Zeugnissen der Kirchengeschichte oder der Gegenwart mit schwärmerischer Frömmigkeit in Berührung getreten ist, wird von der Wichtigkeit dieser Aufgabe überzeugt sein. Besteht doch eben darin das Wesen der Schwärmerei, daß die Wirklichkeit der religiösen Erfahrung mit ihren psychologischen Formen verwechselt wird. Es leuchtet aber gerade an dieser Aufgabe ein, daß für die Religionspsychologie in ganz besonderem Maße die ruhige abwägende Reflexion nötig ist, die vor allem die geschichtlichen Verhältnisse, auch die eigene Geschichte des

religiösen Subjekts in Betracht zieht und den Moment von vornherein in größerem Zusammenhange sieht. In demselben Maße aber, als dies die ergiebige Quelle der Psychologie wird, nimmt die Bedeutung des Experiments ab. Es wird vor allem dann herangezogen werden, wenn es auf solche psychischen Daten ankommt, die der Reflexion leicht entgehen und nur durch Festhalten des Moments faßbar sind. Das sind aber eben die Daten, die dem Zentrum des religiösen Lebens fern liegen — in erster Linie die Rand- und unterschwelligen Erlebnisse.

Zum Schluß soll noch der Versuch gemacht werden, den Begriff des Religiös-Psychischen näher zu bestimmen. Es muß wenigstens ein Ansatz gesucht werden, die psychologische Seite der Religion irgendwie zu definieren. Erschöpfend könnte das natürlich nur in einer ausgeführten Grundlegung der Religionsphilosophie geschehen. — Wir gehen — etwa mit Stange — von dem Gedanken aus, daß sich in der Religion die Erfahrung vollendet. Erst wo Religion ist, ist die Erfahrung in ihrem Vollgehalt — wenigstens prinzipiell — erschöpft. Denn erst in der Religion erschließt sich uns die Wirklichkeit so, daß sie zugleich — ihren wesentlichen Elementen nach — in der Erfahrung nunmehr beschlossen ist.

Wissenschaft ist eine Art der Erfahrung — aber eben nur eine Art. Es gibt auch noch andere Arten der Erfahrung. Diese ziehen wir aber jetzt nicht in den Bereich der Untersuchung. Die Religion ergänzt diese Arten der Erfahrung. Aber sie tut das nicht so, daß sie die stets bleibende Unvollständigkeit der einzelnen Erfahrungsweisen innerhalb deren eigener Methoden und Grenzen ergänzte; sie tut es auch nicht so, daß sie den einzelnen Erfahrungsweisen bloß eine neue koordinierte Art der Erfahrung hinzufügte — sondern sie ist selbst die Voraussetzung dafür, daß die verschiedenen Arten der Erfahrung überhaupt

erst gemacht werden können. Denn das Erleben der Wirklichkeit ist das Voraufgegebene aller Methoden.

Wir achten, wie gesagt, jetzt nur darauf, wie sich die Religion als Ergänzung der wissenschaftlichen Erfahrung darstellt. Denn uns interessieren hier nur die Vorfragen der Religionspsychologie. Psychologie ist aber Wissenschaft. — Doch dürfen wir dann unsere Fragestellung von vornherein auf die psychologische Wissenschaft verengen. — Ist also das wissenschaftliche Apriori ganz allgemein dahin näher zu charakterisieren, daß es in der Herausarbeitung des Gesetzes besteht, so muß die Psychologie es offenbar mit einer ganz bestimmten Modifikation des Gesetzesgedankens zu tun haben. Welche Modifikation das ist, muß sich dann ergeben, wenn wir uns darauf besinnen, durch welches Merkmal ein Gegebenes zum Gegenstand gerade psychologischer Fragestellung und Forschung wird.

Wir entfernen uns gewiß nicht weit von Girgensohns Standpunkt selbst, wenn wir als die Bedingung, ohne welche von einem Objekt psychologischer Bearbeitung nicht die Rede sein kann, das Ichbewußtsein bezeichnen. Aber mit der Hervorhebung des Ichbewußtseins allein ist der Begriff des Psychischen natürlich noch nicht ausreichend gekennzeichnet. Nicht allein aus dem Grunde, weil die Definition des „Ich" eine der verwickeltsten und meistumstrittenen Aufgaben ist. Eine entsprechende Erörterung würde ja ohnehin in diesem Zusammenhang von uns nicht angestellt werden können. Vielmehr zwingt uns bereits eine naheliegende und einfache Überlegung dazu, bei der Namhaftmachung des bloßen Ichbewußtseins nicht stehen zu bleiben. Das ist die Erinnerung daran, daß das „Ich denke" nach Kant ja bereits das Prinzip ist, das dem System der Kategorien zugrunde liegt. Dies System aber macht den Begriff der Natur aus. Der Begriff der Natur ist aber für den von uns gesuchten Begriff des Psychischen zumindest viel

zu weit. — Und doch führt uns dieser Hinweis auf den kritischen Begriff der Natur ein Stück weiter.

Die Erfahrung gewinnt nach den Kantschen Grundsätzen den Charakter der Natur, also des „Physischen", um so mehr, je mehr es gelingt, sie unter die logische Funktion des Urteils zu stellen. Verstehen wir unter „Natur" das „Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist", so stellt sich als logische Grundstruktur des „Natur"gesetzes die aus dem Prinzip der synthetischen Einheit heraus geordnete Mannigfaltigkeit der Urteilsformen dar. Suchen wir also den Begriff der Natur auf die einfachste Formel zu bringen, so kommen wir auf die Urform des Urteils: a ist b. — Oder wir können denselben Gedanken auch in den beiden Sätzen: existit hoc und accidit illud, dies i s t so und so, und, dies oder jenes ereignet sich, aussprechen. Denken wir an das oben erwähnte Kantische „Ich denke" zurück, so k ö n n e n wir auch d i e s e n Gesetzesgedanken als Ichgesetzlichkeit bezeichnen. Aber — wenn wir das, was durch die Ich-Gesetzlichkeit bestimmt oder bestimmbar ist, als d a s P s y c h i s c h e bezeichnen, so denken wir offenbar noch an etwas anderes.

Am sichersten werden wir auf die Eigentümlichkeit des Psychischen dann stoßen, wenn wir neben den soeben erwähnten Urteilssatz: a ist b — den anderen setzen: ich erkenne a als b. Wir müssen uns dann auf das Moment besinnen, welches den zweiten von dem ersten Satz unterscheidet. Um das Ergebnis gleich vorauszunehmen: Das unterscheidende Merkmal scheint uns das des W e r t e n s zu sein. Der zweite Satz unterscheidet sich von dem ersten dadurch, daß sich in ihm ein Werten ausdrückt, das in dem ersten Satze nicht enthalten ist.

Vorab stellen wir fest, daß wir es in dem zweiten zweifellos mit einem psychologischen Satze zu tun haben. Gegenüber der schlichten naturgesetzlichen Feststellung des

erkannten Sachverhalts im ersten Satze, ist in dem zweiten von der Ausübung der Erkenntnisfunktion durch das Subjekt die Rede. Nun werden gewiß Sätze der psychologischen Wissenschaft nicht selten die logische Struktur des ersten Satzes tragen. (Z. B.: Vorstellungen assoziieren sich nach den Prinzipien der Ähnlichkeit, der raumzeitlichen Berührung und der Ursächlichkeit (Hume).) Derartige Sätze sind aber nur dann psychologische Feststellungen, wenn ihre — sagen wir — naturwissenschaftliche Diktion sich jederzeit umformen läßt in ein: „Ich übe die und die Funktion aus", bezw. wenn jene naturwissenschaftliche Diktion bereits hieraus geformt ist.

Aber mit dieser Gegenüberstellung ist die spezifische Differenz des psychologischen Urteils von dem naturwissenschaftlichen natürlich noch nicht auf eine brauchbare Formel gebracht. Um das zu erreichen, müssen wir bedenken, daß der in Rede stehende Satz: Ich erkenne a als b, ja keineswegs als die logische Grundform des psychologischen Urteils überhaupt anzusehen ist. Er drückt nur die Grundstruktur einer bestimmten Disziplin der Psychologie, nämlich der Psychologie des Erkennens, aus. Wir haben ihn nur aus technischen Gründen gewählt, weil wir hofften, das Charakteristikum der Psychologie gegenüber der Naturwissenschaft dann am leichtesten zu finden, wenn wir den erkenntnistheoretischen Begriff der Natur mit der logischen Struktur der Psychologie des Erkennens konfrontieren. Aber das Psychische besteht ja nicht nur im Erkennen.

Folglich müssen wir, um an diesem Beispiel eine Einsicht in den Unterschied zwischen dem allgemeinen Begriff der Natur und dem des Psychischen zu gewinnen, von dem absehen, was beiden gemeinsam ist. Sollen wir aber hiervon in richtiger Weise absehen, so müssen wir das Gemeinsame zunächst herausstellen. — Das Gemeinsame liegt aber darin, daß die Formel: a ist b, selbst die Idealform des Satzes: Ich erkenne a als b, ist. Das

vom Subjekte ausgeübte Erkennen ist gleichsam „auf dem Marsche", und die Richtung dieses Marsches ist durch das Ziel des accidit oder existit hoc, des Urteils: a ist b, bestimmt. Diese Zusammengehörigkeit beider Sätze hat ihren Grund darin, daß der von uns zugrundegelegte kritische Begriff der Natur nur ein anderer Ausdruck ist für die Idee der Erkenntnis, und daß das von uns gewählte Beispiel des Psychischen das Erkennen als subjektive Tätigkeit ist. Als Erkenntnistätigkeit aber hat dieses psychische Urteil naturgemäß seine Norm in der Idee der Erkenntnis. — Wir dürfen aber schon jetzt darauf hinweisen, daß unser jetziges Interesse dem Erkennen als Tätigkeit gilt.

Vorher aber müssen wir noch eine letzte Seite unseres Problems herauskehren. Der Zusammenhang zwischen beiden Urteilen ist nämlich auch daran zu konstatieren, daß sich zwischen beiden ein Streit erhebt oder doch erheben kann. Das liegt schon in dem Gedanken der Norm.[1])

Von hier aus gesehen, kann und soll der Satz: Ich erkenne a als b — in den anderen: a ist b — einfach übergehen. Das heißt: In der Linie des Ideals der Erkenntnis liegt, wie man mit Recht hervorgehoben hat, die Ausschaltung des

[1]) Wir haben das Beispiel absichtlich so gewählt, daß beide Urteile inhaltlich übereinstimmen. Je schärfer wir die Einheit zwischen beiden Urteilen fassen, desto deutlicher muß sich dann ihr Unterschied abheben. Das Urteil: Ich erkenne a als b kann nämlich auch als der nunmehr aufgehobene Streit zwischen dem Satze: a ist b, und dem Satze: Ich erkenne a als c und noch nicht als b, angesehen werden. Darin liegt der Gedanke, daß der letzte Satz von geringerem Werte ist, als der, in den er in unserem Beispiel als bereits aufgehoben erscheint. Ist aber das als vollzogen gedachte naturwissenschaftliche Urteil: a ist b, die Norm, von der aus zwei Aussagen des Ichs über seine tatsächliche Erkenntnis nach ihrem Werte abgestuft werden, so muß freilich irgendwie der Wertgedanke auch im naturwissenschaftlichen Urteil selbst stecken. Das ist aber auch tatsächlich der Fall. Dem Urteil: a ist b kommt nämlich ein Geltungswert zu. Und den Elementen dieses Urteils, nämlich a und b, eignet durch ihre Stellung innerhalb desselben ein Gleichungswert.

erkennenden Ichs. Freilich, alles als objektiv Festgestellte (a ist b) muß jederzeit dem erkennenden Ich zugänglich bleiben. Das „Ich denke" muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Aber das Erkannte muß doch in der unpersönlichen Form der objektiven Feststellung aussprechbar und von der persönlichen Ausübung der Erkenntnisfunktion lösbar sein. Es ist so, gleichgültig, ob meine Erkenntnis schon so weit ist oder nicht.

Die Ausschaltung des Ichs hebt die Beschränkung auf, welche der objektiven Geltung der Erkenntnis noch im Wege steht. Denken wir sie uns also nunmehr als aufgehoben, — denken wir uns also das Ideal, dem die Erkenntnis zustrebt, erreicht, dann haben wir den Gegenstand der Erkenntnis gewonnen, oder wir haben den Inhalt der Erkenntnis aus der beschränkenden Sphäre des seine Erkenntnisfunktionen betätigenden Ichs herausgehoben. Ist dieses Resultat erzielt, so erwächst aber sogleich eine neue Aufgabe. Es muß nun auch die Erkenntnistätigkeit — der Satz: Ich erkenne a als b — selbst Gegenstand unpersönlicher objektiver Feststellung werden. Das in seiner Ausübung begriffene Erkennen muß selbst auf die Höhe des Gegenstandes, des Objekts, erhoben werden. Das „Erkennen von a" muß ebenso Satz-Subjekt einer unpersönlichen, objektiv geltenden Feststellung werden, wie vorher „a" selbst.

Was ist also das Merkmal, welches dem zweiten Satze seine unterscheidende Eigenart gegenüber dem ersten gibt? Die Antwort kann nur lauten: Der Satz: Ich erkenne a als b, ist eine Vorausnahme des Satzes: a ist b. Wir haben es in ihm offenbar mit einer Antizipation dessen zu tun, was wir oben als den Geltungswert bezeichneten. Nun kann es zu einer solchen Antizipation nur dadurch kommen, daß das Ich seine beschränkte Erkenntnis bereits als Geltungswert einschätzt. In diesem Einschätzen liegt das, was dem von uns betrachteten Satze seinen eigentümlich psychischen Charakter gibt.

Wir suchen uns dies noch kurz zu verdeutlichen. Von der gewonnenen Feststellung oder objektiven Geltung: a ist b, aus rückschauend, können wir sagen, daß das in der Ausübung der Erkenntnis begriffene Subjekt mit dem Satze: Ich erkenne a als b, augenscheinlich zum Ausdruck bringen will, daß es sich auf dem richtigen Wege begriffen weiß. Es sieht das Ziel bereits, darf es bereits behaupten. Wenn ich aber auf Grund der von mir geleisteten Arbeit meine, den als objektiv geltenden Tatbestand bereits behaupten zu dürfen — dann habe ich zu jener Arbeitsleistung Vertrauen. Ich bewerte sie, erkläre sie als wertvoll für das gesteckte Ziel, den sog. Geltungs„wert". Offenbar aber ist erst mit diesem Bewerten der mit dem Worte „Wert" sich verbindende allgemeine Sprachgebrauch getroffen. Denn der Sprachgebrauch verbindet den Begriff des Wertes mit dem der Valenz nur in uneigentlichem Sinne. Vom Werten in eigentlichem Sinne reden wir erst dann, wenn wir an ein Einschätzen, ein als wertvoll Erachten, denken. Wir fassen also diesen Wert, im Unterschiede von jenem Geltungs„wert", als Schätzungswert.

Nach dreierlei muß beim Schätzungswerte gefragt werden. Nach dem bewertenden Subjekt, nach dem bewerteten Gegenstand und nach dem zugrunde liegenden Maßstabe. Die drei Fragen sind aber im Vorigen bereits beantwortet. Kurz gesagt: Das Ich bewertet seine eigene Tätigkeit nach einem außerhalb dieser Tätigkeitssphäre liegenden Maßstabe. Wir empfinden die Betätigung unserer Ichfunktionen als etwas Wertvolles. Aber als dasjenige, wofür sie wertvoll ist, schwebt uns ein dem Bereiche dieser Ichfunktionen selbst Transzendentes vor; — in dem von uns gewählten Beispiel: die objektive Geltung.

Oder irren wir uns? Ist es doch nicht das Ich selbst, was in dieser Antizipation bewertet wird? Ist es vielmehr das von ihm beigebrachte Beweismaterial? Ist es das Gestalt

gewinnende „Objektive", und doch immer noch nicht das gestaltende „Subjektive"? Ich glaube nicht! Das Kennzeichnende des Satzes: Ich erkenne a als b, gemessen an dem Satze: a ist b — liegt doch darin, daß ich das beigebrachte Material bereits unter dem Gesichtspunkte jenes Zieles zusammenschaue.

Aber kritisieren wir uns mit diesem Satze nicht doch zuguterletzt noch selbst? Liegt das „Psychische" nicht doch schon in dem genannten (theoretischen) Zusammenschauen selbst, und ist nicht das Bewerten bloß eine besondere Art des Zusammenschauens? Auch das glaube ich nicht. Die eigentümliche Schwierigkeit der ganzen Aufgabe, die Begriffe des Physischen und des Psychischen gegeneinander abzugrenzen, liegt ja darin, daß wir die Begriffe „Ich" und „Bewußtsein" nicht einfach für das Psychische reklamieren dürfen. Auch der Begriff des Physischen ist auf keine andere Weise als durch kritische Bewußtseinsanalyse zu gewinnen. Diesen Ausgangspunkt setzen wir hier als zugestanden voraus. Es kann sich nur darum handeln, das Bewußtsein in seiner Bestimmtheit als Physis abzugrenzen gegen seine Bestimmtheit als Psyche. Wir müssen also den Unterschied des Physischen und des Psychischen unter dem über beide übergreifenden Begriffe des Ichbewußtseins formulieren. Oder, wenn wir an das „Zusammenschauen" zurückdenken: Wir müssen die Physis nicht weniger als die Psyche unter den Begriff der Synthesis stellen. Der Schein, als liege das Psychische bereits in dem „Zusammenschauen" selbst, rührt daher, daß der Sprachgebrauch bei diesem Worte meist an die von uns bereits als geistig bewertete Tätigkeit des Zusammenschauens denkt.

Nun ist der Bewußtseinsinhalt dann als Natur bestimmt, wenn das Ich sich gleichsam begnügt mit der Rolle, bloß logisches Subjekt zu sein. Unser Bewußtseinsinhalt ist dann als Natur bestimmt, wenn er sich dem Ich, als dem Subjekt

des Denkens, jederzeit als mögliches Denkobjekt zuordnen läßt. Ist dagegen der Bewußtseinsinhalt als Psyche bestimmt, — so bedeutet dies, daß das Ich sich keineswegs mit der Rolle des bloß logischen Subjekts, des logischen Einheitsprinzips der Erfahrung, begnügt. Es begnügt sich nicht damit, konstitutives Prinzip des logischen Geltungs- und mathematischen Gleichungswertes zu sein. Es ist nicht das bloß logische Subjekt, so daß seine Funktionen nur dazu dienten, einen Geltungswert zu konstatieren; sondern, in seinem bleibenden Wechselverhältnis mit seinen Funktionen, repräsentiert das Ich selbst einen Schätzungswert, so daß es, auf Grund dieses Wechselverhältnisses Wertgegenstand und wertschätzendes Subjekt zugleich ist. Diesen Tatbestand meinen wir, wenn wir von dem Ich als psychologischem Subjekt reden. So liegt, um noch einmal zu unserem Beispiel zurückzukehren, in der Wortbedeutung „Erkennen" nicht von vornherein und ohne weiteres ein psychologischer Tatbestand vor. Das Erkennen ist zunächst der in der Entstehung begriffene Aufbau des naturgesetzlichen Zusammenhangs der Wirklichkeit, bestimmt, sich in die objektive Feststellung, in die gegenständliche Geltung, aufzulösen. Es löst sich auch darin auf. — Und doch setzt das Ich dieser seiner eigenen Tendenz, sich in das Neutrum „es" aufzulösen, einen erfolgreichen Widerstand entgegen. Es würde sich z. B. nicht zu einer Antizipation jenes Erkenntnisbestandes, in dem es selbst ausgeschaltet und aufgehoben ist, aufschwingen, — mäße es nicht seiner erkennenden Tätigkeit einen Wert zu. Und dieser Wert spricht sich schließlich darin aus, daß auch das in seinem eigenen Ideal aufgehobene Erkennen, die objektive Geltung, das Sein, — prinzipiell vom Ich wiederum als „Wissen" psychisch muß besessen werden können.

Demnach würde das Psychische die allgemeinen Bestimmungen des Naturobjektes tragen, seine Besonderheit aber würde in dem

Merkmal des „Schätzungwertes" liegen. Unter Natur würden wir den durch die logische Urteilsfunktion, unter Psyche den durch die Werturteilsfunktion eindeutig bestimmten Bewußtseinsinhalt zu verstehen haben.

Als Wissenschaft wird die Psychologie, ihrer Grundstruktur nach, eine Lehre von der Gesetzlichkeit des Wertens sein. So könnte und wird auch die Frage entstehen, was sie dann mit der Religion überhaupt zu tun hat? Denn in der Religion handelt es sich — nach der von uns eingenommenen Position — gerade um die Wirklichkeit, sofern sie nicht ins Gesetz gefaßt werden kann. Diese Frage ausführlich behandeln, hieße aus dem hier gesteckten Rahmen herausfallen. Die Lösung wird in der Linie liegen, daß der sogenannte irrationale Gehalt der Wirklichkeit zwar das Voraufgegebene ihrer rationalen Erfassung, aber doch mit dieser funktionell verbunden ist. Das Irrationale steht nicht neben dem Rationalen, als handele es sich um zwei getrennte Provinzen, sondern ist das mitten in aller gesetzlichen Ableitung Unableitbare, ohne das wiederum alles Ableiten überhaupt ein rein formeller Begriff wäre. Es ist dies der Tatbestand, von dem die Religion redet, wenn sie von der Schöpfung spricht.

Ist nun das spezifische Merkmal des Psychischen das Werten, so werden die religiösen Wertungen diejenigen sein, die aus dem Bewußtsein der schlechthinnigen Abhängigkeit, also hier des Gesetzt-Seins alles Wertens erwachsen. Die Religionspsychologie hätte es mit der Gesetzlichkeit des Wertens zu tun, das aus der Selbstbesinnung alles Wertens auf seine unableitbare Positivität entspringt. Die religiöse Psyche lebt nicht in schöpferischen Werten, sondern ihr Werten entspringt aus dem Erlebnis der Geschöpflichkeit jedes möglichen Wertes.

Bei diesem Ansatz der religionspsychologischen Fragestellung dürfen wir hoffen, die Beziehungen von vornherein zum Aus-

druck zu bringen, die zwischen der religionspsychologischen Methode und der psychologistischen Religionstheorie tatsächlich bestehen, — die aber durch die eingangs (S. 9) erwähnte, an sich gewiß richtige, Selbstbescheidung der Religionspsychologie, nichts über die Wahrheit ausmachen zu wollen, u. E. leicht verhüllt werden. — Wenn sich nämlich die Idee des geistigen Lebens an den Begriff eines Wertens knüpft, bei dem Wertobjekt und wertendes Subjekt zusammenfallen, — so ist es in der Tat verständlich, wie leicht das „Schaffen" um der Werte willen mit einem Erschaffen der Werte verwechselt werden kann. Ist aber das Bewußtsein um die schlechthinnige Abhängigkeit alles Wertens dasjenige Moment, welches das Werten überhaupt erst zum religiösen macht, so ist es damit nicht nur deutlich, daß die Erörterung des Begriffs der Wirklichkeit, deren der Fromme gewiß ist, nicht in die Religionspsychologie gehört, — das ist weithin anerkannt — sondern auch, daß sie vor die Religionspsychologie gehört — das wird weithin bestritten — und vor allem, daß die Überzeugung von dieser Wirklichkeit bereits das psychologische Ingrediens aller spezifisch religiös-psychischen Prozesse, und nicht etwa erst ihr ahnender Abschluß, ihr Aufstieg zur Divination, ist.

Von demselben Verfasser ist erschienen:

Der Begriff der religiös-sittlichen Anlage in der Apologetik Kählers. Gütersloh 1917, C. Bertelsmanns Verlag.

In der vorliegenden Arbeit wird nachgewiesen, daß der Begriff der religiös-sittlichen Anlage so, wie ihn Kähler faßt, nicht haltbar ist, daß er vor allem nicht das leistet, was er leisten soll . . . Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Ausführungen Hermanns näher zu reproduzieren. Anerkannt aber muß werden, daß Hermann die neuesten Probleme der Religionswissenschaft sicher erfaßt hat, und daß seine Schrift nun endlich, nachdem unzählige Schüler Kählers meist immer nur des Lehrers System respektvoll reproduziert haben, daran geht, eine sachliche Auseinandersetzung mit Kähler zu bieten. (Der Reichsbote. 6. 11. 1917.)

Christentum und Geschichte bei Wilhelm Herrmann. Mit besonderer Berücksichtigung der erkenntnistheoretischen Seite des Problems. Leipzig 1914.

Fragen und Erwägungen zu Stanges Religionsphilosophie. Leipzig 1921.

Im Druck:

Die Bergpredigt und die Religiös-Sozialen. Vorträge auf der Dortmunder Weltanschauungswoche 1921.

Hermann
Zur Frage des religions-
psychologischen
experiments ...

Beiträge zur Förderung christl

19. Band (1915):

Heft 1. **Recht und Schuld in der Geschichte.** Rede vor der Universität Tübingen am 27. Januar 1915, am Geburtstage des Kaisers, von Prof. D. A. Schlatter. 1,20 M.
„ 2. **Die Nachwirkungen der theologischen Prinzipienlehre Schleiermachers.** Von Prof. D. Karl Dunkmann. 8 M.
„ 3. **Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche.** Von Prof. D. A. Schlatter. 4 M.
Heft 4/5. **Das vollkommene gegenwärtige Heil in Christo.** Eine Untersuchung zum Dogma der Gemeinschaftsbewegung. Von D. Ernst Cremer. 4 M.
„ 6. **Der Zweck der Gleichnisse Jesu** im Rahmen seiner Verkündigung. Von Prof. D. Jul. Kögel. 4,80 M.

18. Band (1914):

Heft 1. **Zukunft und Hoffnung.** Grundzüge einer Lehre von der christlichen Hoffnung. Von Prof. D. W. Hadorn. 6 M.
„ 2. **Die korinthische Theologie.** Von Prof. D. A. Schlatter. 4,80 M.
„ 3/4. **Erläuterungen zu dunkeln Stellen in den Kleinen Propheten.** Von Prof. Georg Richter. 10 M.
„ 5. **Grundlinien der Theologie Martin Kählers.** Von Lic. Otto Zänker. 4 M.
„ 6. **Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter.** Bemerkungen zu Luk. 16, 1—13 von Prof. D. Jul. Kögel. 1,60 M.

17. Band (1913):

Heft 1. **Martin Kähler.** Gedächtnisrede von Prof. D. W. Lütgert. 1,20 M.
„ 2. **Der Römerbrief als historisches Problem.** Von Prof. D. W. Lütgert. 4 M.
„ 3/4. **Die hebräischen Namen bei Josephus.** Von Prof. D. A. Schlatter. 7,20 M.
„ 5. **Historische Einführung in das Achtzehngebet.** Von Dr. Emil Schwaab. 7,20 M.
„ 6. **Die Irrlehrer des Judas- und zweiten Petrusbriefes.** Von Studieninspektor Lic. Herm. Werdermann. 6 M.

Bei Bezug der sämtlichen Hefte eines Bandes ermäßigt sich der Preis (bei den Bänden 1—20) auf 20 M.

Der Inhalt der Bände 1—16 findet sich in einem besonderen Verzeichnis der sämtlichen Arbeiten der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie". Es enthält: I. Hauptregister (chronologisch). II. Verfasserregister. III. Schlagwortregister.

Das Verzeichnis wird auf Wunsch kostenlos geliefert.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.